Jesus und die socialen Dinge.

von

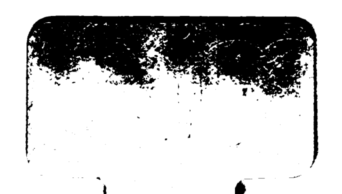
Ernst Feddersen





Max Hansens Verlag.


VE RI
TAS



Jesus
und die socialen Dinge.

Eine geschichtliche Untersuchung
zur Orientierung in der Gegenwart.

Von

Ernst Feddersen

Pastor in Hohenfelde.



MELDORF

MAX HANSENS VERLAG.

— 1902. —

Meinem verehrten Lehrer

Herrn Professor D. Kaftan

in

Steglitz-Berlin

in Dankbarkeit gewidmet.



Vorwort.

Die nachstehende Untersuchung verdankt ihren Ursprung einem Vortrag über »Jesus Christus und die socialen Verhältnisse«, welchen ich im Sommer 1893 vor der Pastoralkonferenz in Elmshorn hielt. Derselbe ist im »Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatt« Jahrg. 1894 No. 6 ff. abgedruckt worden. Dieser Vortrag, unter dem Einfluss Naumannscher Ideen entstanden, wenn auch sein bekanntes Heft »Jesus als Volksmann« (Göttingen 1894) damals noch nicht vorlag, war im raschen Fluge niedergeschrieben worden. Sowohl der starke Widerspruch, den er zum Teil erfuhr, als auch das eigene Gefühl, dass mit dem Vorgebrachten die Stellung Jesu zu den socialen Dingen noch nicht voll und ganz umschrieben sei, haben mich veranlasst, dem Thema weiter nachzugehen. Die Resultate, zu denen ich dabei durch wissenschaftliche Vertiefung in die synoptischen Evangelien und jahrelanges Nachdenken über die socialen Probleme der Gegenwart gekommen bin, lege ich im folgenden der Öffentlichkeit vor.

Als Leser sucht meine Untersuchung nur solche, welche gleich mir in Jesu den Meister in allen Dingen sehen und denen es Ernst damit ist, auch in den modernsten Fragen nur in seinen Spuren zu wandeln. Wem die Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus kein Problem ist, dem wird die hier gebotene Behandlung der Frage von vornherein verfehlt erscheinen müssen. Aber die Anerkennung Jesu als des Meisters in allen Dingen und für alle Zeiten ist ein Glaubenssatz, der wissenschaftlich weder erhärtet noch angefochten werden kann, wohl aber das hellste Licht historisch-kritischer Forschung verträgt.

Ist meine Untersuchung überflüssig? Als Beitrag zur praktischen Entwickelung der evangelisch-socialen Bewegung vielleicht. Das sage ich sowohl im Hinblick auf die massenhafte Litteratur, in welcher das Verhältnis von Christentum und socialer Frage theoretisch und praktisch erörtert worden ist, als auch im Hinblick auf die Wendung, welche der jüngere Zweig des christlichen Socialismus in Deutschland genommen hat, eine Wendung, welche den von mir gewonnenen Resultaten durchaus entspricht, insofern derselbe, im Gegensatze zu der Stöckerschen Bewegung und zu seinen eigenen Anfängen, zu einer völligen Trennung von Religion und Politik gekommen ist. An wissenschaftlichen Darstellungen des Verhältnisses Jesu zu den socialen Dingen dagegen ist noch wahrlich kein Überfluss. Auch das im Jahre 1897 erschienene Buch von Rogge, der »irdische Besitz im Neuen Testament«, welches in seinem ersten Teile diesen Gegenstand behandelt, macht anderweitige selbständige Untersuchungen über denselben keineswegs entbehrlich.

Betreffs der Einrichtung und Ordnung der nachfolgenden Untersuchung bemerke ich folgendes: Der zweite Hauptteil giebt die positive Darstellung des Verhältnisses Jesu zu den socialen Dingen, der erste die wissenschaftliche (exegetische und kritische) Begründung derselben. Der theologisch weniger gebildete oder interessierte Leser kann sich mit dem zweiten Teil zufrieden geben. Aber auch der theologisch Gebildete wird gebeten, mit dem zweiten Teile anzufangen und den ersten zunächst da heranzuziehen, wo ihm die Behauptungen des zweiten als gewagt erscheinen. Dass die untersuchten Einzelstellen nicht systematisch zusammengestellt sind, sondern dem Faden der Evangelien folgen, erleichtert eine derartige eklektische Lektüre des ersten Teils. Im übrigen beansprucht auch der erste Teil selbständigen Wert. In den exegetischen Partieen des ersten Teils habe ich mich lediglich mit den gegenwärtig angesehensten und verbreitetsten wissenschaftlichen Commentaren zu den synoptischen Evangelien, dem Holtzmannschen und dem Meyer-

schen auseinandergesetzt. Was letzteren betrifft, so bezieht sich der Name B. Weiss auf die siebente, der Name J. Weiss auf die achte Auflage des Commentars zum Lucasevangelium. Die *kritischen* Ausführungen könnten überflüssig erscheinen, doch waren sie mir zur Auseinandersetzung mit einer weitverbreiteten Auffassung des Lukasevangeliums nötig und im Zusammenhang des Ganzen unentbehrlich.

Es war meine Absicht, in einem Schlusswort oder dritten Teil mich über die praktische Anwendung des Vorbildes Jesu auf die *gegenwärtigen Verhältnisse* auszulassen und zwar im ganzen Umfang dessen, was man als »sociale Frage« bezeichnen kann. Aber beim Anfassen dieser Aufgabe drohte die Untersuchung zu ungemessener Länge anzuwachsen; von derartigen weitschweifigen Abhandlungen aber haben wir — ich erinnere nur an das Buch von Nathusius — schon genug. Andererseits wurde es mir immer klarer, dass selbst bei gleicher historischer Anschauung über die praktische Anwendung des Vorbildes Jesu sehr verschiedene Meinungen möglich sind, und es widerstrebte mir, das Resultat, welches durch eine objektive — soweit in diesen Dingen Objektivität möglich ist — historische Untersuchung gewonnen war, durch allzu viel subjektives Räsonnement zu belasten. Nach dem *einen, wahren* Meister konnte und mochte ich nicht als Meister aufzutreten unternehmen. Ich habe mich deshalb damit begnügt, das, was ich für wichtig halte, anhangsweise in 37 Streitsätzen auszusprechen. Für alle, die christlich-socialen Problemen schon nachgedacht haben — und nur solche werden Leser des Buches sein — wird diese kurze Form genügen, um beistimmend oder abweisend zu den ausgesprochenen Gedanken Stellung zu nehmen.

Wenn ich in der Abhandlung vielfach auf das genannte Heftchen von *Naumann* Bezug genommen habe, so ist das nicht nur durch das Interesse, das es für mich gewonnen, erklärlich, sondern auch wegen seiner weiten Verbreitung berechtigt. Wenn die ganze Untersuchung schliesslich auf einen Widerspruch gegen die in diesem Hefte hervortretende Auf-

fassung Naumanns hinauskommt, so will ich nicht unterlassen zu bemerken, dass die Änderung, welche Naumann mittlerweile in seiner Anschauung über die sociale Stellung Jesu vollzogen hat, mir bekannt ist. Je mehr seine neuerliche Auffassung der hier gegebenen nahezukommen scheint, desto weniger wird der Naumann von heute die polemische Beziehung auf den Naumann von damals mir verübeln.

Im übrigen habe ich nur den Wunsch, dass das, was ich biete, als ein Beitrag zur Erkenntnis Jesu Christi aufgenommen und als solcher trotz oder gerade in seiner wissenschaftlichen Form zur Ehre seines hochgelobten Namens dienen möge.

Hohenfelde, Kreis Steinburg (Holstein).

Juni 1901.

E. Feddersen.

I. TEIL.

Einzeluntersuchung der in Betracht kommenden synoptischen Stellen.

Um für eine zusammenhängende Untersuchung über die Stellung Jesu zu den socialen Dingen, wie sie im II. Teil folgen wird, eine sichere Grundlage zu gewinnen und derselben die so lästigen langen Anmerkungen möglichst zu ersparen, beginne ich mit einer Untersuchung der hauptsächlichsten in Betracht kommenden Stellen. Die Einzeluntersuchung wird sich auf zweierlei zu erstrecken haben, einmal auf den ursprünglichen Sinn und sodann auf die Authenticität der betreffenden Stelle. Wo beides nicht fraglich ist, soll die Vorführung einer Stelle nur das Material vervollständigen.

Für diese Untersuchung kommen allein die synoptischen Evangelien in Betracht; das Johannesevangelium scheidet von selbst aus der Untersuchung aus, da die in ihm enthaltenen Reden Jesu, auch ganz abgesehen von der kritischen Beurteilung ihrer Authenticität, sich in einer Sphäre bewegen, welche den auf der Peripherie liegenden Dingen des socialen Lebens weit entrückt ist.

Bei dieser Einzeluntersuchung sehe ich von aller Sachordnung ab und folge allein dem Faden der Evangelien. Das wird solchen, die das »System« über alles setzen, unwissenschaftlich erscheinen. Mir scheint dies Verfahren jedoch mehrere Vorteile zu bieten. Einmal den, dass so für eine objektive, voraussetzungslose Untersuchung die beste Gewähr geboten wird, während schon die blosse Kombination einer Stelle mit einer andern das Vorurteil einer subjektiven

Auffassung ermöglicht. Sodann den, dass es so dem wissenschaftlichen Leser am bequemsten ermöglicht wird, von der zusammenhängenden Darstellung des II. Teils auf die Einzeluntersuchung der betr. Stelle zurückzugreifen, ohne dass bei der Benutzung der in der Einzeluntersuchung behandelten Stellen im II. Teil eine ausdrückliche Rückverweisung auf den I. Teil nötig wäre. Indem es endlich auf solche Weise möglich wird, den II. Teil durch möglichste Ausscheidung alles kritisch-exegetischen Materials ganz selbständig zu gestalten, hoffe ich den II. und damit auch den Schlussteil auch für solche Leser brauchbar zu machen, welche der wissenschaftlichen Vorkenntnisse entbehren.

Indem ich der heute fast allgemein gültigen kritischen Auffassung folge, dass das zweite Evangelium dasjenige ist, welches — sei es in seiner jetzigen, sei es in einer vorkanonischen Gestalt — auch in den beiden andern Evangelien benutzt ist, beginne ich mit einer Untersuchung der Marcusstellen, bezw. ihrer Parallelen in den andern beiden Evangelien. Dann folgen die dem 1. eigentümlichen, bezw. dem 1. und 3. Evangelium gemeinsamen, endlich die dem Lucasevangelium eigentümlichen Stellen.

A. Die Marcus- und Matthäusstellen.

1. Marc. 4, 19.

= Matth. 13, 22 = Luc. 8, 14. In der allegorischen Ausdeutung des Gleichnisses vom Säemann begegnet uns hier der Gedanke, dass die *μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι* (Luc.: *ἡδοναὶ τοῦ βίου* *) die Dornen darstellen, welche die Wirksamkeit des gesäeten Wortes hindern. Die »Sorgen des (vormessianischen) Weltzeitalters« sind, wie sich aus den Parallelbegriffen ergiebt, nicht die Sorgen der Armut, sondern die des Reichtums (um die Erhaltung und Vermehrung des Besitzes). Die »Täuschung des Reichtums« besteht darin, dass er denen, die ihn besitzen, vorspiegelt, sie besässen Güter von wirklichem Werte, während es doch nur Scheingüter sind. Dieser Betrug ist gefährlich, sofern der vermeintliche Besitz das Streben nach den wahren Gütern verhindert. Die »übrigen Lüste« sind von Lucas ganz richtig als die »Lüste des Besitzes«, d. h. die aus dem Besitz hervorgehenden Lüste — Sorgen und Lüste gehen gleicherweise aus dem Besitz hervor — ausgelegt. Wir haben also schon hier den Gedanken, der uns noch öfter begegnen wird, dass der (grössere) Besitz für die religiös-sittliche Entwickelung seines Inhabers schädlich sei.

---

*) Die eigentümliche Wendung bei Luc.: *ὑπὸ μεριμνῶν κτλ πορευόμενοι* wird sich zwar durch eine Reminiscenz an das *εἰςπορευόμεναι* bei Marc. erklären; indessen sehe ich keinen Grund, dasselbe mit Joh. Weiss (8. Auflage des Meyerschen Kommentars zu Luc.) für einen farblosen Zusatz zu erklären. Vielmehr ergiebt dieser Zusatz zu dem freilich etwas ungeschickt auf die Personen bezogenen *συμπνίγονται* einen guten Gedanken, den wir nicht ohne Grund dem 3. Evangelisten absprechen sollten: die Sorgen u. s. w. sind eine drückende Last, welche die darunter hinwandelnden Menschen (in der Qualität als fruchttragende Gottesreichsglieder) erstickt. So auch B. Weiss, Holtzmann u. a.

Freilich wird die Erklärung des Gleichnisses von manchen Kritiken (z. B. B. WEISS, HOLTZMANN, Komm., JÜLICHER, die Gleichnisreden Jesu für nicht authentisch gehalten, weil sie eine Parabel als Allegorie behandelt. Aber so richtig der von WEISS und JÜLICHER aufgestellte Begriff der „Parabel" an sich auch ist, so ist es doch meines Erachtens eine Pedanterie, denselben an die Reden eines Volksredners, wie Jesus es war, als kritischen Kanon anzulegen. Aus der ausführlichen Relation und der bedeutungsvollen Stellung dieses Gleichnisses geht hervor, dass die Jünger demselben ein besonderes Interesse entgegengebracht haben. Es ist also sehr wohl denkbar, dass die Jünger in der speciellen religiösen Unterweisung, die sie bei Jesu genossen, gerade auf dies Gleichnis öfter zurückkamen und dass Jesus bei solcher Gelegenheit die einzelnen Züge seines Gleichnisses allegorisch verwertete, wie denn der Hauptbegriff des Gleichnisses (Gottes Wort = gesäeter Same) zu einer allegorischen Verwendung geradezu aufforderte. Es scheint mir geradezu unnatürlich, wenn Jesus die so naheliegende allegorische Deutung nicht gegeben hätte.*)

Aber auch wenn man annehmen will, dass wir hier »die Ausdeutung des Gleichnisses, wie sie in den Lehrvorträgen der Gemeindeversammlungen üblich war« (HOLTZMANN) haben, so ist zu sagen, dass gerade in diesem Punkte die Ausdeutung sehr genau den Lehren, welche Jesus seinen Jüngern gegeben hat, entspricht.

2. **Marc. 6, 8. 9.**

= Matth. 10, 9. 10. = Luc. 9, 3. 10, 4. 7. Die Vorschriften, welche Jesus hier seinen Jüngern für ihre Reiseausrüstung giebt,**) sind bekanntlich für den heiligen Franziskus der

*) Ich sehe, dass auch J. WEISS und FEINE die Ursprünglichkeit der Deutung wieder behaupten.

**) Bekanntlich haben wir über die Aussendungsrede eine doppelte Relation, bei Marc. einerseits, Luc. 10 andererseits, während Matth. 10 eine Kombination beider darstellt. Doch kommt das ebensowenig wie die Abweichungen in den Vorschriften für unsere Frage in Betracht.

Anlass gewesen, ein asketisches Armutsideal als das den echten Jüngern Jesu Gebotene hinzustellen, und kommt deshalb auch für unsere Frage in Betracht. Es fragt sich, ob Jesus mit diesen Vorschriften, welche offenbar auf das Verbot hinausgehen, irgend etwas über das Allernotwendigste Hinausgehendes mitzunehmen, namentlich durch Mitnahme von Geld oder Naturalien den Lebensunterhalt aus eigener Fürsorge zu sichern, ein allgemein massgebendes Ideal für seine Jünger hat aufstellen wollen. Gerade in diesem Fall darf man das bestimmt verneinen, denn die Vorschriften gelten nur für diese besondere (verhältnismässig kurz bemessene) Reise der Jünger. Es fragt sich also nur, warum Jesus bei der ersten Aussendung seiner Jünger solche detaillierte Vorschriften gab. Eine direkte Angabe darüber giebt der Text nicht. Denn die Erklärung, dass ein Arbeiter seines Lohnes wert sei, motiviert nicht die eigentümlichen Vorschriften Jesu, sondern giebt die Erklärung, wie die Jünger trotz des Verbotes einer fürsorglichen Reiseausrüstung keinen Mangel leiden werden. Für das eigentliche Motiv der Vorschrift Jesu sind wir also auf Vermutungen angewiesen. Die »Kürze der Tour« (Titius, Jesu Lehre vom Reich Gottes, S. 13) bildet doch kein Motiv dafür, auch die Reisetasche mit Mundvorrat zu verbieten. Vielmehr geht die ganze Vorschrift darauf hinaus, die Jünger zu zwingen, sich ganz und gar auf die mildthätige Liebe der frommen Seelen und die darin sich offenbarende väterliche Fürsorge Gottes zu verlassen. Als Vorschrift für die erste Reise, welche die Jünger ohne ihren Meister machen sollen, hat sie also eine pädagogische Tendenz: die Jünger sollen es lernen gleichwie ihr Meister ohne sichere Existenzmittel allein von der Liebe des himmlischen Vaters zu leben. Wenn somit zwar klar ist, dass die speziellen Vorschriften nur für diesen besonderen Fall gelten, so liegt freilich eine allgemeine Christenregel indirekt darin, nämlich die, dass Jesu Jünger im Vertrauen auf die Fürsorge des himmlischen Vaters getrost »von der Hand in den Mund« leben sollen, also dieselbe wie Matth. 6, 25 ff.

Zu erwähnen wäre auch noch, dass man in der Erklärung Jesu, dass ein Arbeiter seines Lohnes (Luc. 10, 7), d. h. der täglichen Nahrung (Matth. 10, 10) wert sei, gelegentlich ein positives soziales Axiom gesehen hat. Aber offenbar bedient sich Jesus hier einer sprichwörtlichen Wendung und zwar derart, dass ihr ursprünglicher Sinn fast ins Gegenteil verkehrt wird. Denn weder war die Evangeliumspredigt eine »Arbeit« im gewöhnlichen Sinne, noch das, was den Predigern dafür aus freier Liebe gewährt werden würde, ein ihrer »Arbeit« äquivalenter Lohn. Jesus hat hier vielmehr in der gleichen pneumatischen Auslegung, welche Paulus 1. Cor. 9, 9 der gesetzlichen Vorschrift Deut. 25, 4 zu teil werden lässt, ein gangbares Wort zur Begründung einer für die Missionsarbeit gültigen Norm (1. Cor. 9, 14) verwandt.

3. **Marc. 10, 17–26**

= Matth. 19, 16–26. Luc. 18, 18–27.

Diese Perikope ist für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit, einmal weil hier die Stellung Jesu zum Reichtum besonders deutlich hervortritt, und sodann weil diese Worte Jesu auf das denkbar beste bezeugt sind, sodass jeder Zweifel an ihrer Authencität ausgeschlossen ist. Für meine weiteren Ausführungen ist die Stelle von besonderer Bedeutung als Beweis dafür, dass Anschauungen, welche von manchen Seiten für »ebionitisches Sondereigentum des Lucas« erklärt werden, durch ein zweifellos authentisches Wort als geistiges Eigentum des historischen Jesus bezeugt werden; sie verdient deshalb eine ausführlichere Behandlung.

Die Perikope wird eingeleitet durch die Frage eines Ungenannten, was er zu thun habe, um das Erbe des ewigen Lebens zu erlangen. Dass der Frager ein *νεανίσκος* sei, erschliesst Matth. v. 20 wohl mit Unrecht aus den Worten *ἐκ νεότητός μου* (Marc. v. 20). Dass er ein *ἄρχων*, ein Synagogenvorsteher (Weiss) oder ein Mitglied des Synedriums war, hat Lucas mit besserem historischen Sinn, doch ohne Gewähr aus seinem Reichtum erschlossen.

Bemerkenswert sind die Abweichungen vom Marcustexte, welche gleich in der Einleitung Matthäus bietet. Um die aus christologischen Bedenken hervorgehende Änderung des Ausspruches Jesu v. 18 vorzubereiten, hat Matthäus schon gleich die Eingangsfrage umändern müssen. Dass dies tendenziöse Änderungen sind, braucht man einsichtigen Exegeten heute ja nicht erst zu beweisen. Wenn nun auch das christologische Bedenken, dem diese Änderungen entstammen, für unsere Frage nicht in Betracht kommt, so möge man doch hier schon beachten, wie sorgfältig der 1. Evangelist die Worte abgewogen hat: nur dann wird man die kleine und doch so bedeutsame Änderung v. 21 in ihrer ganzen Bedeutsamkeit würdigen können.

Im ursprünglichen Texte berichtigt Jesus sofort die in der Anrede liegende Meinung, dass er gut (im vollkommenen Sinne) sei: dies Prädikat komme nur Gott zu (als dem über alle Versuchung zum Bösen Erhabenen Jak. 1, 13). Wenn Jesus damit jedenfalls die ganze tiefe Bedeutung des Wortes »gut« gleich hat zur Geltung bringen wollen, so ist doch fraglich, ob, wie man es vielfach darstellt, Jesus diese Richtigstellung aus pädagogischen, seelsorgerlichen Gründen hat eintreten lassen, sofern er an diesem Manne eine gewisse Oberflächlichkeit bemerkte. Ein persönlicher Vorwurf scheint mir nicht darin zu liegen.

Nach dieser Berichtigung geht er auf die Frage ein und verweist auf die dekalogischen Gebote. Den für einen Juden selbstverständlichen Zwischengedanken, dass das Halten des Gesetzes den Erwerb des ewigen Lebens garantiere (Lev. 18, 5, Röm. 10, 5. Gal. 3, 12) hat Matth. v. 17 ausdrücklich voranstellen zu müssen geglaubt (nebenbei ein Zeichen, dass er für Christen schreibt, die durch die Schule des Paulus hindurchgegangen sind). Gleichfalls aus der besseren christlichen Erkenntnis heraus, aber historisch fehlerhaft, vervollständigt er die Reihe der zu haltenden Gebote durch das grosse Liebesgebot (cf. 22, 39).

Wenn hierauf der Frager erwidert, dass er das alles von Jugend auf gehalten habe, so ist es eine moderne Auffassung, zu meinen, dass Jesu diese Meinung als eine oberflächliche Schätzung der sittlichen Gebote tadelnswert erschienen sei. Dass ein Mensch die dekalogischen Gebote halten könne und müsse, war Jesu nicht zweifelhaft. Aber freilich war seine Meinung, dass das gewöhnliche Verständnis der Gebote zum Eintritt ins Reich Gottes nicht genüge (Matth. 6, 20). Aus der Notiz bei Marc. v. 21, dass Jesus den Frager lieb gewann, dürfen wir vielmehr entnehmen, dass er an dem Frager ein ernstes Streben wohlgefällig wahrnahm.

Jedenfalls bestätigt nunmehr Jesus die in der Eingangsfrage liegende Meinung, dass zum Erwerb des ewigen Lebens das was der Mann bisher dazu gethan hatte nicht genügend sei, mit dem Satze, dass ihm eins fehle (s. Luc. 10, 42). Schon dieser Ausdruck spricht gegen die weit verbreitete Auslegung, als ob Jesus diesem Manne mit dem nun folgenden etwas ganz Besonderes, Aussergewöhnliches zugemutet hätte. Vielmehr nennt Jesus nun das, was diesem wie allen andern das Heil allein garantiert.

Der erste Evangelist freilich bringt durch eine leichte Änderung eben den abgewiesenen Gedanken zum Ausdruck. Trotz des Widerspruches von B. Weiss (Komm. z. d. St.) kann ich mit Holtzmann u. a. in der Wendung: *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* nur die Anschauung erkennen, dass die Aufgabe des Besitzes und die Nachfolge Jesu eine über das unbedingt Erforderliche hinausgehende höhere Sittlichkeit begründe, also die Anschauung der nachapostolischen Zeit, der ebenfalls das christologische Bedenken entstammt, in dessen Interesse v. 16. 17 umgeändert worden ist. Wie genau der erste Evangelist die Worte wägt, wo ihm etwas bedenklich ist, habe ich vorhin bemerkt. Es muss daher das Urteil ausgesprochen werden, dass hier eine tendenziöse Änderung vorliegt, durch welche der Evangelist die zu seiner Zeit der Christenheit bedenklich gewordene Perikope den späteren Anschauungen entsprechend korrigiert hat.

Der ursprüngliche Text, wie er durch die Uebereinstimmung von Marc. und Luc. unzweifelhaft festgestellt ist, bezeichnet das nun folgende als das für jeden, der mit Ernst das Heil sucht, unbedingt Erforderliche.

Was ist nun dies eine noch fehlende? Genauer besehen sind es zwei Forderungen, die durch das *ὕπαγε* einerseits, *δεῦρο* andererseits charakteristisch von einander geschieden werden. Aber es wäre verkehrt, das eine notwendige in der Verbindung dieser beiden Forderungen zu sehen. Die Hauptforderung ist vielmehr die zweite: der Eintritt in die Gefolgschaft Jesu oder die messianische Gemeinde, die kleine Herde, der das Reich Gottes beschieden ist (Luc. 12, 32). Die erste dagegen kommt lediglich als Vorbedingung für die Erfüllung der zweiten zu stehen.

Da nämlich der Eintritt in die Gefolgschaft des Messias ein Wanderleben, ja ein Leben voll Gefahren und Entbehrungen (Marc. 8, 34 ff.) bedang, so forderte Jesus von dem Frager zuvor die Aufgabe alles dessen, was er habe. So hatten auch Petrus und seine Genossen mit ihrem Eintritt in seine Gefolgschaft ihre Familie und ihr Besitztum verlassen (Marc. 10, 28 ff.), und Jesus hatte das gefordert resp. gebilligt, da er in Familien- und Heimatsbeziehungen ein Hindernis für die Jüngerschaft sah (Luc. 9, 57—60 = Matth. 8, 18—22. Luc. 14, 26 ff. Matth. 10, 34 ff.). Von diesem aber forderte er mehr, nämlich nicht nur ein Verlassen, sondern ein Verkaufen seines Besitzes mit nachfolgender Verteilung des Erlöses an die Armen, also eine völlige Entäusserung, durch welche jeder spätere Gebrauch abgeschnitten wurde.

Warum forderte Jesus das bei diesem? Gerade in diesem Punkte scheinen mir die Ausleger besonders verkehrte Auffassungen zu hegen. So spricht z. B. Beyschlag (Leben Jesu II. S. 371—78) von einer »unerlässlichen Himmelreichsprobe, ob der Reiche wirklich keinen Abgott habe neben dem lebendigen Gott« und preist die »besonnene Weisheit der Liebe Jesu«, welche in dieser Forderung hervortrete. Aber

die Annahme, dass der Frager einen Abgott habe neben dem lebendigen Gott, war gerade bei diesem, der ein so lebhaftes Verlangen nach dem ewigen Leben zeigt, für Jesum durch nichts indiciert. Und nun zur Probe eine so tief in das Leben einschneidende Forderung zu stellen, würde für Jesum wahrlich keine besonnene Weisheit und Liebe bedeuten, sondern eine lieblose Ausschliessung eines nach Heil verlangenden Menschen vom Gottesreich, wie Jesus sie den Pharisäern zum Vorwurf macht (Matth. 23, 13. 14), wie sie aber dem, der alle Heilsverlangenden voll Erbarmen zu sich rief, am wenigsten entsprochen hätte. Mit der Liebe Jesu verträgt sich diese Forderung nur dann, wenn er sie als unerlässlich erkannt hatte, aber nicht nur für diesen einen, sondern für alle, die mit ihm in gleicher Lage waren, also für alle Reichen, und nicht bloss als Probe, sondern als notwendige Vorbedingung für den Eintritt in seine Gefolgschaft.

Auch Weiss (Leben Jesu II. S. 58 ff.) spricht in recht gewundener Darstellung von einer Probe, die dem Frager Gelegenheit geben sollte »zu ernster Selbstprüfung, ob seine Bereitschaft wirklich eine rückhaltlose sei.« Wenn hiergegen dasselbe gilt, was gegen Beyschlags Auffassung gesagt ist, so scheint es mir noch besonders verkehrt, wenn Weiss als das, was Jesus eigentlich erproben will, bezeichnet die »eine Grundgesinnung, von welcher er alles göttliche Wohlgefallen abhängig weiss« d. h. nach Weiss (S. 57) die rückhaltlose Nächstenliebe. Es wäre doch ein merkwürdiges Verfahren seitens Jesu, die höchste Leistung, zu der er in seiner Nachfolge seine Jünger erziehen will, als Vorbedingung für den Eintritt in diese Nachfolge zu verlangen. Der falsche Schein entsteht lediglich durch die Forderung, dass der Frager den Erlös der verkauften Güter den Armen geben solle. Aber wenn die positive Verwendung des Reichtums zu Gunsten der Armen der Hauptzweck der Forderung Jesu war, so war dazu ein Verkauf der liegenden Güter gar nicht nötig, vielmehr hätte der Mann durch dauerndes reichliches Almosen-

geben diesen Zweck besser erreicht als durch einmaliges Weggeben. Man sieht auch nicht ein, warum dann an die schon gewonnenen Jünger, mochte ihr Eigenbesitz auch recht gering sein, nicht dieselbe Forderung gestellt worden war. Nein, die Weggabe des Erlösers an die Armen kommt hauptsächlich im negativen Sinne als das beste Mittel zur völligen Entäusserung vom Besitze in Betracht, wenn auch die wohlthätige Verwendung desselben immerhin einen Nebenzweck darstellt.

Holtzmann (Komm.) spricht von »unerlässlichen Opfern auf dem todesmutigen Zuge nach Jerusalem, da bereits nur drohende Zeichen des Untergangs am Himmel zu sehen sind.« Aber abgesehen von der Frage, ob die Perikope wirklich in die letzte Zeit hineingehört, (was ich immerhin bejahen möchte, von Weiss aber — Leben Jesu II. S. 58 Anm. — verneint wird) ist wirklich nicht einzusehen, warum zum Anschluss an den Todeszug erst die doch verhältnismässig weitläufige Prozedur des Verkaufes der Besitztümer nötig war: ein entschlossenes Verlassen derselben und sofortigen Anschluss an Jesum (Marc. 1, 18) wäre in diesem Falle das Zweckmässigere gewesen.

Also alle diese Erklärungsversuche erklären nicht, warum Jesus in diesem Worte die völlige Entäusserung von allem Besitz durch Verkauf desselben forderte. Die Erklärung kann nur in dem liegen, was diesen Heilsbegierigen von denen, die sonst Jesu nahe gekommen waren, unterschied. Das war sein Reichtum. Es war der erste Reiche, der Jesu nahe trat, während er sonst die Beobachtung machen musste, dass die Reichen sich von ihm fern hielten, und lediglich Leute von geringerem Besitzstande (»Arme«) zum Anschluss an ihn bereit waren. Dass er diesen Mann sofort als einen Reichen erkannte, wird ja von allen Seiten gleichmässig angenommen und wird begreiflich, wenn wir bedenken, wie unter den morgenländischen Kulturverhältnissen, wo der Reiche seinen Reichtum s. z. s. an seinem Leibe trägt, die sociale Stellung eines Menschen ganz anders deutlich hervortritt als

in unseren modernen Verhältnissen (vgl. Luc. 16, 19). Es ist ja überdies sehr wohl möglich, dass Jesus den Mann als einen Reichen kannte.

Aber warum stellte er an diesen Mann eben als an einen Reichen die Forderung der völligen Entäusserung von seinem Besitze? Es giebt nur eine wirklich genügende Antwort, nämlich die, dass er den Reichtum im Unterschiede von dem geringen Besitzstande seiner bisherigen Jünger für etwas so Schädliches, Seelengefährliches hielt, dass mit dem Behalten desselben die Jüngerschaft unvereinbar erschien. Dass Jesus in der That den Reichtum für etwas überaus Seelengefährliches hielt, ergiebt sich aus anderen Stellen mit voller Sicherheit (ich verweise hier nur auf Matth. 6, 24). Wenn wir nun dazu nehmen, dass Jesus in der drastischsten Weise die völlige entschlossene Aufgabe dessen, was dem Menschen auf seinem Wege zum Leben hinderlich werde, verlangt hat (Marc. 9, 42 ff.), so wird es völlig begreiflich, wie Jesus gleich in dem ersten Fall, wo einer trotz seines Reichtums heilverlangend zu ihm kam, die Aufgabe dieses *σκάνδαλον* als Vorbedingung für den Eintritt in seine Gefolgschaft forderte, und nicht bloss das Verlassen des Besitzes verlangte, sondern Massregeln vorschrieb, durch welche die schädliche Einwirkung des Reichtums ein für alle mal abgeschnitten wurde. Nicht als ob diese Forderung einer plötzlichen Eingebung des Augenblicks entsprungen wäre — solch' schwerwiegende Forderungen zu improvisieren, hätte nicht dem seelsorgerlichen Ernst Jesu entsprochen. Vielmehr hat der Satz, dass jeder Reiche, der ins Gottes Reich wolle, zuvor seines schädlichen Reichtums sich entledigen müsse, schon früher in der Seele Jesu festgestanden, nur dass er selbstverständlich diese Forderung als eine konkret-persönliche erst erheben konnte, als ihm ein derartiger Reicher in den Weg kam, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass er sie allgemein und bildlich schon früher ausgesprochen hatte.

Also nicht zur Probe, sondern als unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt in seine Gefolgschaft stellt er die vielgequälte Forderung an den »reichen Jüngling«.

Parenthetisch eingeschoben zwischen die erste und die zweite Forderung erscheint noch die Verheissung, dass der Frager nach Hingabe seiner Erdenschätze einen Schatz im Himmel haben werde. Was sachlich unter diesem Schatze zu verstehen sei, sagt die analoge Stelle v. 28—30. Es ist die *ζωὴ αἰώνιος ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*, welche für die Gläubigen in dem Moment ihres Eintritts in die Gefolgschaft Jesu als sicheres Erbe im Himmel hinterlegt wird. Das ewige Leben mit dem Bilde eines Schatzes zu bezeichnen, war Jesu geläufig (Matth. 6, 20. Luc. 12, 33) und hier besonders angebracht im Gegensatze zu den Erdenschätzen, die der Reiche aufgeben sollte. Zu bemerken ist, dass dieser himmlische Schatz nicht als Lohn für die den Armen erwiesene Liebe oder für das dargebrachte Opfer gedacht ist, sondern ebenso wie v. 28—30 (wo erst Matth. v. 27 mit dem Zusatz: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* den Lohngedanken eingeflickt hat) als vollgiltiger Ersatz für den durch Drangabe der Erdengüter erwachsenden Verlust: er kann dieselben getrost aufgeben, da er statt unsicherer und nichtiger Güter ein sicheres und wahrhaft wertvolles Gut bekommen wird (Matth. 6, 20).

Jesus hatte seine Forderung in dem idealistischen Glauben gestellt, dass für einen Menschen, der so ernstlich nach dem höchsten Heil verlangte, die Aufgabe des schädlichen Reichtums eine nicht allzu schwere Sache sein werde. Als aber, statt willig auf Jesus Forderung einzugehen, der Reiche sich betrübt von dannen schlich (v. 22), blickte Jesus tieftraurig, kopfschüttelnd sich nach seinen Jüngern um und sprach: wie schwer ist es doch für die Reichen*) ins

*) Auffallend ist der bestimmte Artikel in dem umschreibenden Ausdruck: *οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες* .... Damit werden — und das ist immerhin bemerkenswert — die Erdenschätze als eine zusammenhängende Masse und somit die, welche an ihnen teilhaben, als eine zusammenhängende Klasse bezeichnet (vgl. Meyer-Weiss z. d. St.).

Reich Gottes einzugehen. Wenn er schon früher die Verderblichkeit des Reichtums darin erkannt hatte, dass derselbe die Leute hinderte überhaupt nach dem von ihm verkündigten Heile zu *verlangen*, so offenbarte sich ihm jetzt die Seelengefahr des Reichtums in ihrer vollen Schrecklichkeit, indem er sah, wie diese böse Macht selbst eine *heilverlangende* Seele so umstrickte, dass eine Losreissung von derselben — selbst als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens gestellt — zur Unmöglichkeit wurde.

Auffallend ist, dass der nunmehr bei Marcus folgende Vers (24) bei den Seitenreferenten sich nicht findet. Noch auffallender aber sind die verschiedenen Lesarten, welche die Codd. A. c. D. auf der einen, Sin. B. auf der andern Seite bieten. Nach beiden findet eine Modifikation des vorhergehenden Ausspruchs statt, indem nach der ersten, von der Rec. angenommenen, aus den *τὰ χρήματα ἔχοντες* unter der Hand *πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν* werden, nach der zweiten, von Tschd. angenommenen dagegen die Schwierigkeit des Eingehens ins Gottesreich nicht auf die Reichen beschränkt bleibt, sondern allgemein zu stehen kommt. Beide Lesarten erscheinen als ein Versuch, die gegen den Reichtum als solchen gerichtete Pointe des vorhergehenden Wortes zu eliminieren bezw. abzuschwächen. Es liegt daher die Annahme nahe, dass dieser Vers erst in die spätere Textgestalt des Marc. eingeschoben ist. Jedoch scheint die Anknüpfung des folgenden Verses bei Matth. (*πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν* = *πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει* bei Marc.) dafür zu sprechen, dass Matth. (und dann auch Luc.) den Vers in der ihm vorliegenden Textgestalt des Marc. gelesen habe. Dann aber muss, da das folgende nicht eine Milderung, sondern eine Verschärfung des Gedankens bringt, angenommen werden, dass auch die von Tschd. recipierte Lesart nicht die ursprüngliche ist, dass vielmehr Jesus gegenüber der Verwunderung der Jünger zum Beweise, dass sie recht gehört hätten, den Satz, dass die Reichen schwerlich ins Reich Gottes kommen, noch einmal klar und deutlich wiederholt hat. Dass Matth. und Luc. in

der Auslassung dieser Wiederholung übereinstimmen, würde sich aus dem beiden gleich naheliegenden Interesse der Kürze erklären. Die beiden genannten Textrecensionen aber würden als interessante Versuche einer späteren Zeit, auch im Marcusevangelium dem anstössig gewordenen Text die Spitze abzubrechen, zu betrachten sein.

Wie unpassend solche Abschwächungsversuche sind, lehrt aufs deutlichste der folgende Vers. In v. 25 nämlich erklärt Jesus das Seligwerden eines Reichen nicht nur wie vorher für schwierig, sondern für geradezu unmöglich. Dass ein Kamel, also das grösste (in Palästina bekannte) Tier durch ein Nadelöhr, die kleinste Öffnung, hindurchgehe,*) ist zweifellos unmöglich. Ist dies unmögliche noch angängiger (εὐκοπώτερον) als das Eingehen eines Reichen ins Gottesreich, so ist das letztere eben völlig unmöglich.

Es ist bekannt, welchen Torturen seitens der Ausleger dieser klare Text ausgesetzt gewesen ist, und eine Geschichte der Auslegung der ganzen Perikope wie insonderheit dieses Wortes wäre sicher sehr interessant, liegt aber ausserhalb des Rahmens meiner Aufgabe. Ich erwähne nur die gebräuchlichsten Umdeutungsversuche. In dem Bestreben, das absolut Unmögliche doch noch möglich zu machen hat man entweder das Grosse verkleinert oder das Kleine vergrössert. Ersteres versuchte z. B. Calvin, indem er statt *κάμηλος* »*κάμιλος*« (Ankertau) lesen wollte. Aber ganz abgesehen davon, dass sich ein derartiges Wort bei keinem alten Schriftsteller findet (Passow), gewann er nicht viel damit, da das Hindurchführen eines Ankertaus durch ein Nadelöhr gleichfalls unmöglich ist.**) Am verbreitetsten und in die populäre Exegese über-

---

*) Bei dem *εἰςελθεῖν*, das sich bei Matth. u. Luc. findet, ist wohl das Nadelöhr als das Thor zur Hürde des Kamels gedacht, also die Hürde als das Gegenbild der *βασίλεια τοῦ θεοῦ* — ein Anflug von allegorischer Auffassung des Bildes, das in Wahrheit nur ein Beispiel von etwas völlig Unmöglichem sein soll.

**) Auffallenderweise findet man diese veraltete Erklärung noch bei Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes. S. 73.

gegangen ist die Meinung, dass das »Nadelöhr« Bezeichnung eines Hohlweges — so z. B. noch Riehm, H. W. B. s. v. Kamel — oder eines engen Thores in Jerusalem sei, also von Dingen, durch welche das Kamel zwar schwer, aber doch noch zur Not hindurchkommen könne. Alle derartigen Versuche widersprechen nicht nur dem klaren Ausdruck ἀδύνατον (v. 27), sondern verkennen auch, dass das groteske Bild mit ersichtlicher Absicht gewählt ist. Dass Jesus wie die Morgenländer überhaupt derartige, die Massverhältnisse absichtlich übertreibende Bilder liebte, zeigen z. B. Matth. 23, 24 (Verschlucken eines Kamels), Matth. 7, 3 (Balken im Auge).

Die Jünger verstanden das Bild jedenfalls besser als die späteren Ausleger. Sie verstanden es sehr genau als Jesu Meinung, dass das Seligwerden eines Reichen ganz und gar unmöglich sei und die Wirkung bei ihnen war nun nicht mehr nur ein Erstaunen, sondern ein gewaltiges Erschrecken (v. 26). Sie sprachen untereinander: wer kann (danach) selig werden?

Ich kann die Meinung von B. Weiss (Komm. zu Matth.), dass bei dieser Frage nur an das Seligwerden der Reichen gedacht sein könne, nicht billigen. Das ist vielleicht »kontextmässig«, aber nicht sinngemäss. Denn nachdem Jesus das Seligwerden eines Reichen für unmöglich erklärt hatte, konnten die Jünger das nicht in Frage stellen. Vielmehr ist der Sinn: »wenn schon etwas, das doch nichts direkt Böses ist, wie Reichtum, das Seligwerden geradezu verhindert, wie schwer wird es dann überhaupt sein« oder nach Joh. Weiss (Komm. zu Luc.): »wenn Reichtum solches Hindernis ist, so muss ja in abgestuftem Grade auch dem minder Begüterten sein geringerer Besitz zum Verderben werden«.

Die Antwort freilich, welche Jesus auf diesen Einwurf giebt (v. 27), bezieht sich wieder, wenn auch allgemein ausgesprochen, auf die Reichen. Den Jüngern zum Troste erklärt Jesus nunmehr, dass das für Menschen Unmögliche dennoch bei Gott möglich sei, da bei Gott eben alles, auch das Unmögliche, möglich ist. Damit wird der

Ausspruch v. 25 nicht abgeschwächt, vielmehr das Seligwerden eines Reichen als eine nur durch ein besonderes göttliches Allmachtswunder zu ermöglichende Ausnahme gekennzeichnet. Und zwar würde dies Wunder nicht sowohl darin bestehen, dass Gott einem Reichen trotz Beibehaltung seines Reichtums das Seligwerden ermöglichte, als vielmehr darin, dass er in dem Herzen eines Reichen ein so starkes Verlangen nach dem Heil erweckt, dass derselbe die Fesseln des Mammons sprengt und diesen freudig von sich wirft (Matth. 13, 44).

Was ergiebt sich aus dieser viel misshandelten Perikope? Nicht dass Jesus den Reichen oder wohl gar dem Eigenbesitz feindselig gegenübergestanden hätte — aus dem Worte Marc. v. 24 spricht vielmehr tiefstes Mitleid mit den »armen Reichen« — sondern lediglich, dass er in dem Reichtum (grösseren Besitz) die denkbar grösste Seelengefahr gesehen und sich dieser Seelengefahr gegenüber auch vor dem radikalsten Mittel, der Forderung völliger Entäusserung von demselben als Bedingung für den Eintritt in seine Gemeinschaft, nicht gescheut hat. Im allgemeinen ergiebt sich daraus, dass Jesus nüchtern genug gewesen ist, in einer socialen Qualität ein — menschlich angesehen — unüberwindliches, nur durch ein göttliches Wunder zu beseitigendes Hindernis für die Entfaltung des religiösen Lebens in einem Menschen zu sehen. Und eben dies allgemeine, nicht dagegen die aus den Verhältnissen seiner Zeit und seinen Erfahrungen heraus geborene Forderung der Aufgabe des Reichtums, ist das für alle Zeiten Massgebende und Bedeutungsvolle an diesem Worte Jesu. Wer die Perikope in diesem Sinn versteht, wird auch bei einer durch die Veränderung der Kulturverhältnisse vielleicht gebotenen veränderten Beurteilung des Reichtums und seiner Einwirkung auf das religiös-sittliche Leben sich bewusst sein können, dem Geiste Jesu zu entsprechen, ohne das Bedürfnis zu empfinden, durch allerhand exegetische Kniffe den klaren historischen Sinn der Perikope zu verdunkeln.

4. **Marc. 12, 41—44**

= Luc. 21, 1—4. Die Erzählung von der Gabe der armen Witwe hat für unsere Frage unmittelbar keinen Wert, da es sich hier um eine rein sittlich-religiöse Frage handelt, nämlich um den religiösen Wert der Opfergaben. Dieser richtet sich nicht nach der Grösse der Gaben, sondern nach dem Verhältnis der Gaben zum Besitze, bezw. nach dem subjektiven Werte, welchen der betr. Betrag für den Geber hat. Das Wort Jesu ist also lediglich ein Beispiel neben andern von dem innerlichen Charakter seiner Ethik, welche allen Wert auf die Herzensgesinnung legt. Jedoch mag hier angemerkt werden, dass die von ihm vielleicht öfter und auch heute noch zu machende Beobachtung, dass die Armen verhältnismässig viel opferwilliger sind als die Reichen, zu dem günstigen Urteil Jesu über den ethischen Wert der Armut mit beizutragen haben wird.

5. **Marc. 14, 7.**

= Matth. 26, 11. Joh. 12, 8. Diese Äusserung Jesu zeigt deutlich, dass er nichts weniger als ein socialer Reformator war: dass es allezeit eine arme Klasse (bemerke den Artikel vor *πτωχούς)* geben werde, setzt er als selbstverständlich voraus. Zugleich ist bemerkenswert, dass er weniger auf den positiven Nutzen von Opfern und Gaben als auf die religiöse Gesinnung, aus der heraus sie gebracht werden, gesehen hat. Der absolute Wert, den er dem religiösen Verhältnis, speziell dem Verhältnis zu seiner Person, allen irdischen, insonderheit den socialen Verhältnissen gegenüber beigelegt hat, tritt hier deutlich hervor.

Wir kommen jetzt zu den Stellen, welche dem ersten Evangelium eigentümlich oder demselben (gegen das zweite) mit dem dritten gemeinsam sind, also nach dem gemeinüblichen Urteil der Logienschrift zuzuweisen sind, in der Reihenfolge des ersten Evangeliums.

6. **Matth. 6, 2–4.**

Hier ist nur anzumerken, dass die Stelle für unsere Frage keinen positiven Beitrag liefert. Das Almosengeben wird hier als eine übliche Form der Gerechtigkeitsübung vorausgesetzt und als solche gebilligt. Das Interesse Jesu richtet sich lediglich auf die Bedingung, unter welcher das Almosengeben allein als religiös wertvoll betrachtet werden kann.

7. **Matth. 6, 19—21**

= Luc. 12, 33. 34. Hier verbietet Jesus das »Schätzesammeln«, d. h. die Anhäufung jeder Art von grösserem Besitz, die Aufspeicherung von Lebensgütern, welche über das tägliche Bedürfnis hinausgehen. Jesus denkt dabei nicht nur an Schätze baaren Geldes, die, in einem geheimen Orte des Hauses versteckt, dennoch den Dieben, welche von aussen her die Mauer durchgraben, so leicht zum Opfer fallen, sondern auch an kostbare Kleidervorräte, welche von »Motten«, und allerlei Hausgeräte, die vom »Frass« (Wurmfrass, Rost oder Fäulnis) gefährdet werden.

Der Grund, warum Jesus den Seinen das Ansammeln von Erdenschätzen verbietet, ist zunächst ihre Vergänglichkeit. Es ist gar nicht der Mühe wert, sich mit Anhäufung von Dingen, welche so bald dahin sein können, zu befassen. Schätze, deren Ansammlung allein sich lohnt, sind die himmlischen Schätze, d. h. in der Sprache unserer Zeit die religiösen Güter, denn sie allein sind unvergänglich und unverlierbar (v. 20).

Aber Jesus hat die Ansammlung von Erdengütern nicht nur für überflüssig und thöricht, sondern auch für schädlich gehalten. Das zeigt die Begründung v. 21: Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz, d. h. an Dinge, die man planmässig, vielleicht mit grosser Mühe, sammelt, hängt sich nur allzuleicht das ganze persönliche Interesse des Menschen — eine psychologische Beobachtung, die man auch heute nicht nur an Geld-, sondern auch an andern »Sammlern«

machen kann. Der unausgesprochene Gedanke, der dieser Begründung zu Grunde liegt, ist der, dass es gefährlich ist, sein Herz an etwas anderes als die himmlischen Güter zu verlieren.

Dies Wort Jesu, dessen Fassung in den ersten beiden Versen allerdings etwas nach Feilung aussieht, welches aber seinem Inhalt nach unzweifelhaft original ist, lässt uns einen tiefen Blick in seine Stellung zu den irdischen Gütern thun. Es ergiebt sich daraus, dass Jesus ein Gegner jedes grösseren Besitzes gewesen ist, und zwar aus religiösen Gründen, weil er nämlich in jedem grösseren Besitze eine Gefahr für die rechte religiöse Stellung, die ausschliessliche Richtung des Herzens auf die himmlischen Güter, gesehen hat. Einerseits giebt dieses Motiv die rechte Begrenzung für die praktische Verwendung des Wortes Jesu, andererseits ist es eine unbegründete und für das historische Verständnis irreführende Abschwächung des deutlichen Sinnes dieses Herrnworts, wenn z. B. B. Weiss (Komm. z. d. St. Anm.) sagt: »Es gehört zur Eigentümlichkeit der gnomologischen Rede, dass das Sammeln irdischer und himmlischer Schätze in einen ausschliesslichen Gegensatz gestellt wird, weil beides sich im gemeinen Leben auszuschliessen pflegt, und auf die Ausnahmen nicht reflektiert wird, wo das Sammeln irdischer Schätze selbst eine Übung der Gerechtigkeit ist (vergl. II. Cor. 12, 14).« Für Jesum würde ein Sammeln irdischer Schätze, d. h. grösserer Besitztümer, auch das eines Vaters für seine Kinder, niemals eine »Übung der Gerechtigkeit«, sondern ein auf jeden Fall schädliches Beginnen bedeuten; wobei zu bemerken ist, dass auch in der Corintherstelle das Sammeln des Vaters für seine Kinder nicht positiv geboten, sondern beiläufig in einer sprüchwörtlichen Wendung als das allgemein übliche und schickliche angeführt wird. Ebenso verkehrt ist es, darauf Wert zu legen, dass hier nur vom Nichterwerb von Erdengütern die Rede sei (Holtzmann, Komm. Weiss zu Luc. 12, 34). Mit dem Verbot des Erwerbes von grösserem Besitz ist ganz selbstverständlich auch

der schon erworbene oder ererbte Besitz getroffen, sobald derselbe nämlich gross genug ist, um das Interesse des Menschen an sich zu ketten. Aus demselben religiösen Grunde, aus welchem Jesus das eine verbot, musste er im andern Fall die entschlossene Aufgabe des »Schatzes« fordern, wie er es bei dem »reichen Jüngling« gethan hat und in der Lukasparallele zu unserer Stelle als allgemeine Forderung aufstellt. Über diese so auffallend von Matth. abweichende Stelle s. u.

8. **Matth. 6, 24**

= Luc. 16, 13. Hier wird der Satz, dass Gottesdienst und Mammonsdienst unvereinbar seien, gleichnismässig mit dem Satz begründet, dass kein Sklave (Luc.: Haussklave) zweien Herren dienen könne. Letzterer Satz aber wird nicht mit dem antiken Sklavenverhältnis, »dem es eigentümlich ist, dass der Herr eine unbeschränkte Verfügungsgewalt über den Sklaven hat, die jede Teilung zwischen zweien ausschliesst« (WEISS), begründet, sondern mit dem, den patriarchalischen Verhältnissen, unter denen Jesus lebte, mehr entsprechenden Gedanken, dass solcher Doppeldienst einem Sklaven innerlich unmöglich sei. Es wäre denkbar, dass ein Mensch kontraktlich verpflichtet wäre, seine Arbeitszeit zwischen zwei Herren zu teilen. Aber es würde nichts dabei herauskommen. Denn wirklich dienen, d. h. mit Nachdruck und Erfolg arbeiten, kann der Sklave nur, wenn er seinem Herrn mit Lust und Liebe zugethan ist. Diese rechte Herzensstellung aber ist nur einem gegenüber möglich, da Liebe und Anhänglichkeit gegen den einen Hass und Verachtung gegen den andern unausbleiblich zur Folge haben wird.

Eben durch diese Begründung wird es unmöglich, den Mammonsdienst in dem sublimen geistigen Sinne zu fassen, welcher von den Auslegern diesem Begriffe beigelegt zu werden pflegt. Indem nämlich dadurch das *δουλεύειν* von den innerliche Regungen bezeichnenden Begriffen *ἀγαπᾶν*

und ἀνθέξεσθαι unterschieden wird, behält es deutlich seine äusserliche Bedeutung als das im Dienste eines andern Arbeiten, wenn auch im prägnanten Sinn des mit Nachdruck und Erfolg Arbeitens. Der Begriff des Mammonsdienstes kann also im Sinne Jesu nur etwas durchaus konkretes, äusserlich fassbares bezeichnen, also nichts anderes als die Thätigkeit im Interesse des Mammons, die auf Geld im Sinne des Reichtums, d. h. auf einen über das notwendige Bedürfnis hinausgehenden Gelderwerb gerichtete Arbeit, wie sie im Unterschiede von den nur für die eigenen Bedürfnisse arbeitenden Kleinbauern und Kleinhandwerkern dem eigentlichen Geschäftsmann eigen ist. Eine derartige Geschäftsthätigkeit — sagt Jesus — ist für einen Liebhaber Gottes unmöglich. Entweder man ist mit Erfolg, dann aber auch mit Lust und Liebe Geschäftsmann — dann wird man schwerlich ein Liebhaber Gottes sein können. Oder aber man ist ein Liebhaber Gottes, dann wird man ein schlechter Geschäftsmann sein, ja, man wird den Reichtum verachten und verächtlich von sich stossen. Der allgemeine Gedanke, der diesem wie dem Worte vom Schätzesammeln zu Grunde liegt, ist der, dass jede zweckvolle Thätigkeit eine innere Anteilnahme an dem durch die Arbeit erstrebten Gute voraussetzt und fördert. Eben wegen der inneren Anteilnahme, welche die Thätigkeit im Dienste des Geldes bedingt, ist letztere verwerflich.

Wie man sich die Anwendung auf die heutigen Verhältnisse auch vermitteln möge: Jesus hat mit seinem Wort vom Mammonsdienst die Unvereinbarkeit alles eigentlichen Geschäftslebens mit seiner Jüngerschaft aussprechen und begründen wollen. Wie dies Urteil einerseits seiner Erfahrung entsprochen haben wird, nach welcher er in den Kreisen der Handel- und Erwerbtreibenden ebensowenig wie in den durch Geburt und Erbschaft reichen Kreisen ein geneigtes Ohr für seine Botschaft fand, so erkennen wir andererseits auch hier wieder, wie wohl überlegt seine Forderung war, dass solche, die in seinen und damit

in Gottes Dienst treten wollten, auch jeder äusseren Beziehung zum Reichtum abzusagen hätten.

Daraus, dass Jesus dem Gelde (im Sinne des Reichtums) den Götzennamen μαμῶνας gegeben hat, ist nicht zu folgern, dass die Thätigkeit im Dienst des Gelderwerbes nur dann verwerflich sei, »wenn der Reichtum zum Götzen geworden ist« (Weiss), als ob Jesus es für möglich gehalten hätte, reich werden zu wollen oder zu sein und dabei doch innerlich Gott zu dienen. Vielmehr hat Jesus den Reichtum mit einem Götzennamen belegt, weil derselbe erfahrungsmässig für alle, die sich mit ihm befassen, zum Götzen wird, insofern er die Liebe zu Gott aus dem Herzen verdrängt.

9. Matth. 6, 25—34

= Luc. 12, 22—31. Der Abschnitt vom »Sorgen«, den wir bei den beiden Evangelisten in erfreulicher Übereinstimmung, bei Lucas jedoch im ursprünglicheren Wortlaut finden, bedarf einer ausführlichen exagetischen Besprechung nicht: es wird genügen, wenn ich den Gedankengehalt desselben hervorzuheben suche.

1. Wenn das »Sorgen« um die notwendigsten Lebensbedürfnisse (Nahrung und Kleidung) dem Christen verboten wird, so ist damit die der Befriedigung dieser Bedürfnisse dienende Arbeit zwar nicht verboten, wohl aber von Jesu gering gewertet. Verboten aber ist jede ängstliche Besorgnis (μεριμνᾶν), ob die Arbeit auch zu dem gewünschten Erfolge führen werde, und alles zweckbewusste Hinarbeiten auf ein über das heute hinausreichende, die Zukunft sicherndes Mass von Erdengütern (συνάγειν εἰς ἀποθήκας). Die Sicherung des materiellen Lebens ist — das ist hier klar ausgesprochen — kein eines Christen würdiges Ziel. Das »Trachten«, d. h. die zielbewusste Arbeit eines Christen, soll allein auf das überirdische Gut des Gottesreiches gerichtet sein — die irdischen Lebensbedürfnisse soll der Christ als etwas ihm von selber Zufallendes

betrachten, also diesen Dingen mit der grössten Harmlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber stehen.

2. Die Gründe, aus denen Jesus das Sorgen in diesem Sinne verbietet, sind teils religiöser, teils praktischer Natur. Religiös betrachtet ist das Sorgen verwerflich, denn es verrät Kleinglauben — der Gott, der die kleinsten Geschöpfe versorgt, wird vielmehr seine Kinder versorgen — ja, es zeugt von heidnischem Unglauben, sofern es den Heiden, die von Gott nichts wissen, natürlich ist, selber für diese Dinge zu sorgen, des Christen aber, der da weiss, dass der himmlische Vater seine Bedürfnisse kennt (und zu befriedigen vermag) durchaus unwürdig. Praktisch angesehen ist das Sorgen verwerflich, resp. thöricht, sofern es einerseits doch nichts hilft, da der Mensch höchstens für das Kleinere, Nahrung und Kleidung, etwas zu thun vermag, während er das Grössere, dem doch eigentlich sein Sorgen gilt, Leib und Leben, doch nicht in seiner Hand hat; andererseits nur dazu dient, die täglichen Übel, die schon reichlich genug sind, noch durch Rücksichtnahme auf die Zukunft zu vermehren (so Matth. v. 34, ein Spruch, der in der Quelle wohl nicht an diesem Ort stand, aber unzweifelhaft ursprünglich ist).

3. Indem Jesus so das Sorgen um die notwendigen Lebensbedürfnisse nicht nur als irreligiös, sondern auch als unpraktisch verwirft, erscheint er hier fast in dem Lichte, in welchem Renan (vie de Jésus cap. 9) ihn gezeichnet hat, als heiterer Lebensphilosoph, der von dem beglückenden Klima Galiläas zu solcher glücklichen Gleichgültigkeit gegen alle äusseren Lebensbedürfnisse geführt wäre. Dass diese Zeichnung Renans im ganzen die denkbar verkehrteste ist und namentlich das religiöse Bewusstsein, welches Jesu ganzes Denken beherrscht hat, in traurigster Weise verkennt, bedarf wohl nicht erst eines Beweises. Immerhin aber ist davon soviel richtig, dass das Absehen von aller zweckbewussten über den täglichen Bedarf hinausgehenden Erwerbsthätigkeit nur in einem Lande heiteren Klimas und in einer Zeit, welche

von der modernen Arbeitsorganisation nichts wusste, möglich und empfehlenswert war, während unsere klimatischen und kulturellen Verhältnisse eine Anwendung des Wortes Jesu nur im Geiste, nicht im Buchstaben gestatten.

10. **Matth. 11, 5**

= Luc. 7, 22. Hier nennt Jesus unter den vom Propheten verheissenen Werken des Messias auch das: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* (Jes. 61, 1, Luc. 4, 18). So wenig wie die übrigen Aussagen bildlich gemeint sein können (de W. Holtzmann), so wenig sind die *πτωχοί* geistlich Arme im Sinne von 5, 3 (Meyer), auch nicht »alle Glieder des Volkes, dem in seinem ebenso national-politischen wie religiös-sittlichen Elende die frohe Botschaft von der Vollendung der Theokratie im Gottesreiche gebracht wird.« (B. Weiss). Wir haben keinen Grund, die Bezeichnung *οἱ πτωχοὶ* anders als im wörtlichen Sinne zu verstehen, also als den ärmeren Teil der Bevölkerung. Wenn Jesus die Erfahrung machte, dass gerade dieser Teil der Bevölkerung seiner religiösen Botschaft mit besonderer Freude zufiel, so hat er darin, wie Matth. 11, 25 die Erfüllung eines göttlichen Ratschlusses, so hier die einer prophetischen Verheissung gesehen. Ja, die Hinzufügung dieses aus Jes. 61, 1 entnommenen Merkmals der messianischen Zeit zu den übrigen der Stelle Jes. 35, 56 entsprechenden spricht dafür, dass es für Jesum eine besonders wertvolle Erkenntnis gewesen ist, dass die Beschränkung seiner Anhänger auf die ärmere Klasse, die ihm zunächst vielleicht einige Zweifel und Bedenken erregt hat, ganz der prophetischen Verheissung entspreche.

11. **Matth. 13, 44—46.**

Das Doppelgleichniss vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle hat selbst nach Weiss und Holtzmann den Sinn: »Das Messiasreich muss als der wertvollste Besitz mit freudiger Aufopferung alles irdischen Besitzes angeeignet werden«. Wenn man aber dies anerkennt — und in der That ist kein anderer Sinn der Parabeln er-

findlich — so muss man auch anerkennen, dass die Forderung Jesu an den »reichen Jüngling« nicht eine singuläre und nicht erst von Luc. (12, 33) generalisiert ist, sondern von Jesu als eine allgemeine Regel für die, die mit Ernst das Heil suchten, betrachtet worden ist, mag er sie auch zunächst nur bildlich und verhüllt ausgesprochen haben. Warum es notwendig sei, den himmlischen Schatz mit Aufgabe der irdischen Schätze zu erkaufen, wird hier nicht ausgeführt, wohl aber liegt in den Worten *ἀπό τῆς χαρᾶς αὐτοῦ* v. 44 eine Erklärung darüber, inwiefern Jesus solche Forderung an die Reichen für eine relativ leichte angesehen hat. Er hat ihnen zugemutet, im Enthusiasmus des Glaubens, in der Freude über das überschwengliche messianische Heil die irdischen Güter alsbald dahinzugeben. Dass das Aufgeben des Reichtums praktisch nicht so leicht sei, hat ihn erst die traurige Erfahrung mit dem ersten Reichen, der bei ihm das Heil suchte, gelehrt.

Zu Matth. 25, 14–30 siehe zu Luc. 19, 11–27.

B. Die Lucasstellen.

1. Kritische Vorbemerkungen.

Im dritten Evangelium sind die Stellen, welche sich auf das Verhältnis zu Reich und Arm, zu den irdischen Gütern u. s. w. beziehen, bekanntlich besonders zahlreich, sodass schon darum dies Evangelium für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit ist. Aber nicht das allein, sondern nach einem weitverbreiteten theologischen Urteil sollen die in Betracht kommenden Äusserungen dieses Evangeliums auch materiell einen besonderen, von den beiden andern Synoptikern sich ab-

hebenden Charakter tragen, den man mit dem Stichworte »asketische« oder »ebionitische« Anschauung kennzeichnet.

Es wird nun bei Besprechung der einzelnen lucanischen Stellen meine Aufgabe sein, einmal zu prüfen, ob und wie weit in denselben eine andere Anschauung von den socialen Dingen hervortritt, und sodann zu untersuchen, ob und wie weit die lucanische Auffassung dem historischen Jesus eigen gewesen sein mag. Besonders die letztere Aufgabe bringt es mit sich, dass ich in die Besprechung der einzelnen Stellen nicht einzutreten vermag, ohne einige kritische Vorbemerkungen.

Wenn ich das thue, so ist es nicht meine Absicht, die ganze kritische Frage inbetreff des Lucasevangeliums aufzurollen. Das vermeide ich namentlich, weil ich nicht meine Position durch anfechtbare Hypothesen unnütz gefährden möchte.

Im allgemeinen bemerke ich daher nur, dass ich mit der grossen Mehrheit der synoptischen Kritiken der »Zweiquellen-Theorie« folge, nach welcher dem ersten und dritten Evangelium zwei gemeinsame Quellen fliessen, das Marcusevangelium und die sog. Logiaquelle.*) Ob und wie weit es be-

*) Eine von dieser abweichende Theorie über das Verhältnis der Synoptiker vertritt neuerdings wieder O. PFLEIDERER in seinem »Urchristentum« (1. Aufl. 1887 S. 416—543), indem er den Spuren WILKE's und VOLKMAR's folgend die Abhängigkeit des Matthäus- vom Lucasevangelium behauptet. Diese von ihm genial durchgeführte Conception scheint mir indess mehr einem Zerhauen als einer Lösung des synoptischen Knotens ähnlich zu sein, und die Ansicht, dass das Lucasevangelium nur das Marcusevangelium benutze, im übrigen aber eine freie Komposition des Evangelisten sei, entspricht weder dem Vorwort, nach welchem der Autor bereits viele Vorgänger in der Evangelienschreibung kennt (Luc. 1,1), noch dem Charakter des Evangeliums als eines (immerhin selbständig bearbeiteten) Sammelwerks. Endlich ist auch diese Theorie nicht im Stande, die Abweichungen des ersten vom dritten Evangelium genügend aufzuklären. Ein unbestreitbares Verdienst PFLEIDERER's ist es jedoch, dem dritten Evangelium zu einer gerechteren Würdigung verholfen und den vielfach sekundären Charakter des 1. Evangeliums aufgewiesen zu haben.

gründet sei, dass ihnen das Marcusevangelium in einer von der jetzigen abweichenden Gestalt vorgelegen habe (Urmarcushypothese), kommt für unsere Frage nicht in Betracht; ich bemerke nur beiläufig, dass ich in dieser Annahme die einfachste Lösung der Schwierigkeiten sehe.

Indem ich die »Zweiquellen-Theorie« als ziemlich allg. kritische Voraussetzung nicht weiter zu beweisen für nötig halte, versuche ich im folgenden lediglich eine genauere Untersuchung der kritischen Verhältnisse des lucanischen Sonderguts.

I.

B. Weiss, der sorgfältige und vielfach massgebende Evangelienkritiker, nimmt zwar auch nach dem Vorgang anderer eine besondere (judenchristliche) Quelle des Lucasevangeliums an, schreibt aber mit Holtzmann (Einleitung, 1. Aufl. S. 402 u. sonst) die »asketische« Anschauung, nach welcher der Reichtum an sich verderblich, die Armut an sich heilbringend sei, nicht dieser Quelle zu, sondern erklärt sie für eine in die Herrnworte hineingetragene Eigentümlichkeit des Evangelisten (Leben Jesu 1. Aufl. I S. 82. Einleitung. 2. Aufl. S. 552 und sonst).

In dieser Auffassung, wie überhaupt in ihrer ganzen Würdigung der lucanischen gegenüber der matthäischen Überlieferung, scheint mir selbst bei so trefflichen Kritikern, wie den Genannten das »anderthalbtausendjährige Vorurteil zu Gunsten des Matth.«, von welchem Holtzmann (Komm. zu den Synoptikern S. 4) selber spricht, nicht ganz unwirksam zu sein. Der Kanon, dass da, wo Luc. über Matth. hinausgeht oder von ihm abweicht, des Ersteren Fassung mit einem gewissen Misstrauen zu beachten sei, war in der älteren Kritik fast ein Axiom; ja er wirkt unbewusster weise selbst auf Jüngere, die im allgemeinen den Wert der lucanischen Tradition erkannt haben, wie Feine und J. Weiss, in einzelnen Urteilen noch nach.

Als schriftstellerische Leistung hat das erste Evangelium dies Vorurteil ohne Zweifel verdient. Wie es als trefflich geordnete Zusammenstellung der Thaten und Worte des Herrn, verbunden mit erwünschten Nachweisen der Erfüllung der messianischen Verheissungen, nach Pfleiderer auch wegen des dem kirchlichen Zeitbewusstsein entsprechenden dogmatischen Charakters sehr begreiflicherweise von den Zeitgenossen als das wertvollste an die erste Stelle des Kanons gerückt ward, so wird es für den praktisch-kirchlichen Gebrauch um seiner trefflichen Disposition und seines abgeschliffenen Stils wegen unter den synoptischen Evangelien immer den ersten Platz behalten. In dieser Beziehung wird das dritte Evangelium mit seiner übergrossen Stofffülle, seiner Breite und seiner wenig deutlichen Ordnung trotz seines für die religiöse Verwertung so kostbaren Sonderstoffes immer hinter dem ersten zurückbleiben. Dagegen ist es wenig begreiflich, dass die neutestamentliche Wissenschaft erst in neuerer Zeit anfängt, den hohen geschichtlichen Wert des dritten Evangeliums zu erkennen. Indem der dritte Evangelist seine Quellen zwar sprachlich unter Umständen ziemlich frei behandelt, aber stofflich sehr wenig bearbeitet hat, sodass bei ihm das, was der erste Evangelist zu einem kunstvollen Bau verarbeitet hat, vielfach noch in seinen ursprünglichen Lagerungsverhältnissen erscheint, bietet er sowohl für die Erkenntniss der synoptischen Quellenschriften als für diejenige des Lebens und der Lehre Jesu das trefflichste Material. Er teilt zwar die Schwäche der Geschichtsschreibung seiner Zeit, indem er da, wo seine Quellen ihn im Stich lassen, bereitwilligst mit eigenen Combinationen und Compositionen eintritt, — in der Apostelgeschichte tritt das mangels ausführlicherer Quellen noch stärker hervor als im Evangelium — aber er erweist sich als ein wirklicher Historiker insofern, als er sich von aller Eintragung dogmatischer Tendenzen frei hält und seinen Quellen mit einem für seine Zeit höchst anerkennenswerten Respekt gegenübersteht. Eine unbefangene Forschung kann ihm meines Erachtens das Zeug-

nis nicht versagen, dass er mit keiner andern als der in seinem Vorwort (1, 1—4) ausgesprochenen, auf Vollständigkeit und Genauigkeit gerichteten Tendenz sein Werk vollführt hat.

So beruht denn meines Erachtens auch die von Weiss und Holtzmann vertretene Meinung, dass der dritte Evangelist vermöge der ihm eigenen »asketischen Weltanschauung« in die ihm anderweitig überlieferten Herrnworte eine Tendenz hineingetragen habe, die dieselben nach der ihm vorliegenden Quelle nicht hatten, auf einem Irrtum. In der Einzelbesprechung hoffe ich zu zeigen, dass die von Weiss u. a. citierten Stellen teils originale (quellenmässige), teils allerdings wohl Bildungen des Verfassers, aber nur aus der Absicht der Verdeutlichung eines seinen Lesern sonst unverständlich bleibenden Begriffs hervorgegangen sind (so 11, 41. 12, 33.) Hier möchte ich betonen, dass wir da, wo wir das Verfahren des Verfassers mit seinen Quellen mit voller Sicherheit verfolgen können — und das ist allein da der Fall, wo er die Marcusquelle benutzt — nirgend eine Spur tendenziöser Abänderung des Sinnes, sondern lediglich sprachliche Veränderungen bemerken.*)

Dagegen sind bei dem ersten Evangelisten gerade wenn wir diesen Kanon — die Vergleichung mit dem Marcustext — anlegen, einige Veränderungen zu konstatieren, die man nicht anders als tendenziös bezeichnen kann. Eine solche liegt z. B. deutlich vor in der Erzählung von der Taufe Jesu (Matth. 3, 13—17 = Marc. 1, 9—11., Luc. 3, 21. 22.), welche die Seitenreferenten ganz unbefangen berichten, während Matth. aus christologischen Bedenken sie erst zu rechtfertigen sich genötigt fühlt. Auch die Abänderung der zweiten in die dritte Person, v. 17, ist charakteristisch: aus der Gottesstimme, die Jesu seine Gottessohnschaft gewiss macht, wird

*) Eine Ausnahme könnte man höchstens in der Parusierede (Luc. 21) finden, wo der Verfasser es für sein selbstverständliches Recht hält, die Weissagungen seiner Quelle ex eventu genauer zu präcisieren.



eine göttliche Proklamation dieser Gottessohnschaft.*) In gleicher Richtung bewegt sich die aus christologischen Bedenken hervorgehende Abänderung des Wortes Marc. 10, 18 = Luc. 18, 19 bei Matth. 19, 17. Es scheint mir ein Beweis der Treue oder besser der Unbefangenheit des dritten Evangelisten zu sein, dass er solche Abänderungen des quellenmässigen Befundes vermeidet, obwohl er die entwickeltere Anschauung von der Person Christi mit dem ersten Evangelisten teilt. Sehr bemerkenswert ist auch die schon besprochene Änderung Matth. 19, 21, durch welche mit einem Federstrich die von Jesu an alle Reichen gestellte Forderung der Besitzaufgabe ganz der späteren kirchlichen Anschauung entsprechend auf diejenigen Reichen, welche die Stufe der Vollkommenheit erreichen wollen, beschränkt wird (consilium evangelicum). Diese unverkennbar tendenzmässige Änderung würde meines Erachtens schon genügen, um die Möglichkeit zu begründen, dass der geringere Befund an »ebionitischen« Herrnworten bei Matthäus sich ebenso wohl durch eine »antiebionitische« Tendenz des ersten erklären liess, wie man gewöhnlich den stärkeren Befund an solchen Äusserungen bei Lucas auf dessen »ebionitische« Tendenz zurückführt.**)

Durchweg anerkannt ist, dass die Art des ersten Evangelisten, die Herrnworte in grosse Redegruppen zusammenzuordnen (cap. 5—7. 10. 13. 18. 23) und die zu diesem Zweck vollzogene Gruppierung und Verbindung der einzelnen Worte eine (von grossem Geschick zeugende) redaktionelle Arbeit ist; für welche die Quelle erst in kleineren Gruppen den Anfang machte, während die zusammenhangslose Art, in der wir die Herrnworte bei Lucas finden, immer entschiedener als das ursprünglichere und quellenmässige an-

*) Eine wunderliche Verdrehung dieses Sachverhalts findet sich bei Weiss (Komm. zu Matth.), der diese Abweichungen auf Rechnung der Quelle des Evangelisten setzt, wozu bei der Übereinstimmung des Lucas mit Marcus wahrlich kein Grund vorliegt.

**) Dass in Wirklichkeit freilich auch die Quellenverhältnisse in Betracht kommen, wird weiter unten angeführt.

erkannt wird (s. z. B. HOLTZMANN, Einleitung, 1. Auflage, S. 372).*)

Aber auch wo man zugiebt, dass die Gruppierung der Herrnworte bei Matthäus für sekundär zu halten sei, ist man doch geneigt, den authentischen Wortlaut der einzelnen Sprüche durchweg bei Matthäus zu finden. So z. B. B. WEISS. Nun bestreite ich keineswegs, dass der ursprünglichere, von uns (da wir ausser Marcus keine Quelle vor Augen haben) nur durch Mutmassung und historischen Takt festzustellende Wortlaut in vielleicht ebenso vielen Fällen bei Matthäus wie bei Lucas zu finden sei. Bemerken möchte ich nur, dass man sich durch die abgeschliffenere, pointiertere Form, in der wir die Herrnworte vielfach bei Matthäus finden, nicht dazu verleiten lassen darf, diese ohne weiteres für die ursprünglichere zu halten; wenigstens pflegt sonst bei schriftstellerischer Beschäftigung die Feile der ersten Niederschrift nachzufolgen. Als einige Fälle, in denen auch solche Exegeten, die im allgemeinen die Matthäustradition bevorzugen, wie WEISS und HOLTZMANN, die Ursprünglichkeit des Lucastextes anerkennen, führe ich an Matth. 6, 26. Luc. 12, 24 (die »Raben« als konkrete Bezeichnung sind ursprünglicher als die »Vögel des Himmels«).

---

*) Wie weit das Bestreben des ersten Evangelisten, sachlich gleichartige Worte zusammenzustellen, geht, zeigt sehr charakteristisch Matth. 7, 19, wo er das Täuferwort Matth. 3, 10 als ein Herrnwort eingefügt hat. Und so schön und zweckmässig die kombinierende Art des ersten Evangelisten für den praktischen Gebrauch seines Evangeliums gewesen ist, so hat sie doch in biblisch-theologischer Beziehung gelegentlich nicht unbedeutende Verwirrung angestiftet. So ist mir z. B. gar nicht zweifelhaft, dass die heillose Verwirrung über den Begriff Jesu vom Reiche Gottes, welche wir in der heutigen Theologie antreffen, wesentlich dadurch verursacht ist, dass Matthäus eine so grosse Anzahl von Gleichnissen durch die seiner kombinierenden Tendenz entsprungene redaktionelle Formel: *ὁμοιώθη ἡ βασίλεια τῶν οὐρανῶν* unter den Gesichtspunkt des Gottesreiches gerückt und dadurch die Theologen veranlasst hat, aus diesen Gleichnissen Merkmale des Gottesreichsbegriffs, die dann naturgemäss sehr heterogener Art werden, zu entnehmen.



Matth. 7, 22 f. Luc. 13, 25—27 (die galiläischen Landsleute, die sich rühmen, mit dem Messias gegessen und getrunken zu haben, sind unfraglich ursprünglicher als die falschen christlichen Propheten bei Matthäus). Es wird nicht unwissenschaftlich sein, das Urteil der Ursprünglichkeit auch auf solche Fälle auszudehnen, in denen die lucanischen Herrnworte dem modernen Bewusstsein weniger entsprechen als die matthäische Fassung.

Mit diesen Ausführungen soll nun keineswegs die Matthäustradition der Herrnworte in ihrem Wert herabgesetzt werden. Ich erkenne vielmehr vollauf an, dass wir in ihnen durchgängig eine gute Überlieferung vor uns haben. Wohl aber möchte ich dem, soviel ich sehe, weit verbreiteten einseitigen Vorurteil zu Gunsten des Matthäus entgegentreten und die kritische Gepflogenheit da, wo Luc. über Matth. hinausgeht oder ihm entgegensteht, ohne weiteres eine sekundäre Fassung zu konstatieren, als eine nicht wissenschaftlich verfahrende zurückweisen. Was ich anerkannt wissen möchte ist dies, dass bei einem Auseinandergehen der beiden Evangelien die Frage, wo die authentische Überlieferung zu suchen sei, für jede einzelne Stelle unbefangen und sorgfältig geprüft werden muss.

II.

Der einzige durchschlagende Beweis, dass die »ebionitisch« und »asketisch« klingenden Worte des Lucasevangeliums auf Rechnung der Denkungsart des Evangelisten zu setzen seien, wäre der Nachweis, dass in dem anderen vorhandenen Werke desselben Autors, der Apostelgeschichte, dieselbe Tendenz deutlich hervortritt.

Dieser Nachweis wird allerdings versucht, aber, wie ich meine, mit durchaus ungenügenden Beweismitteln. Die einzigen Stellen, auf welche man sich mit einigem Schein berufen kann, sind diejenigen, in welchen angeblich eine »socialistische Gesellschaftsform der Urgemeinde« berichtet

wird (2, 44 f. 4, 32—35). Wenn Weiss (Bibl. Theologie § 139, Anm. 4) sich ausserdem auf die Stellen der Apostelgeschichte beruft, in welchen »das Almosengeben als etwas besonders Rühmenswertes hervorgehoben wird«, (9, 36. 10, 2), so ist dagegen zu bemerken, dass das hohe Ansehen, in welchem das Almosengeben steht, doch nichts specifisch lukanisches ist, sondern dem derzeitigen Judentum wie dem ersten Christentum allgemein eignet. Auch die andern Evangelien bezeugen, dass der Herr selbst in dem Almosengeben eine selbstverständliche »Gerechtigkeitsübung« gesehen hat, (Matth. 6, 1—4. Marc. 10, 21) und der Eifer, welchen die erste Christenheit gerade in diesem Punkte gezeigt hat, darf doch wohl nicht ohne Grund auf den Impuls ihres Stifters zurückgeführt werden.

Eine ausführlichere Besprechung verdient die sog. »Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte«, zumal da Holtzmann (in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, S. 27—60) dieses Thema einer eingehenden Behandlung unterzogen hat. Holtzmann behauptet hier, dass der heidenchristliche Verfasser der Apostelgeschichte in den angezogenen Stellen »das sociale Ideal der Heidenkirche des 2. Jahrhunderts als in der heiligen Urzeit des Christentums vollkommen realisiert gewesen darstelle« (S. 50). Er bemüht sich, die Ungeschichtlichkeit einer wirklich kommunistischen Gesellschaftsverfassung nach essäischem Muster zu beweisen, giebt aber selbst zu, dass der Bericht der Apostelgeschichte »von einer im allgemeinen richtigen Erinnerung oder wenigstens Vermutung geleitet« gewesen sei. »Eine Gütergemeinschaft in naivster Form könnte also den Anfang des christlichen Gemeindelebens bezeichnen« (S. 56).

Auch ich halte es für durchaus ausgeschlossen, dass eine wirklich durchgeführte socialistische Gesellschaftsverfassung jemals in der jerusalemischen Gemeinde bestanden hat. An sich nicht unmöglich hätte eine solche, wenn sie thatsächlich bestand, im Leben der christlichen Kirche irgendwelche Spuren hinterlassen haben müssen, während sie so beispiellos dasteht.

Aber ich bestreite entschieden, dass von einer derartigen Gütergemeinschaft in der Apostelgeschichte die Rede ist. Zwar der Wortlaut von 2, 44 scheint fast darauf zu führen. Aber die viel klarere Parallelstelle (4, 32 ff.) redet in der That nur von einer Gütergemeinschaft »in naivster Form«. Sie besteht darin, dass vermöge der aus den starken religiösen Impulsen der ersten Christenheit hervorgehenden brüderlichen Gesinnung »auch nicht einer irgend etwas von seinem Besitze für sein specielles Eigentum erklärte, sondern es war ihnen alles gemein«. Nicht von einer allgemeinen Abschaffung des Privateigentums oder einer allgemeinen Besitzgemeinschaft, sondern von einer umfassenden Gebrauchsgemeinschaft, einer allgemeinen Indienststellung des Privateigentums zum besten aller ist die Rede. Derartiges aber ist bei einer so kräftigen religiösen Bewegung, wie sie das Urchristentum darstellt, nicht nur geschichtlich möglich, sondern im höchsten Grade wahrscheinlich, wie ja HOLTZMANN selber anerkennt. Beruht nun in diesem Punkte der Bericht der Apostelgeschichte im allgemeinen auf der einfachen historischen Wirklichkeit, so ist es verfehlt, aus solchem Bericht auf eine sonderlich socialistische Tendenz des Verfassers zu schliessen. Mag er an dem, was er historisch treu erzählen konnte, selber sein Wohlgefallen gehabt, ja darin auch sein Ideal wiedergefunden haben, mag er deshalb in seiner Schilderung hie und da die Farben etwas stark aufgetragen haben — das alles berechtigt noch nicht zu dem Urteil, dass er ein späteres heidenchristliches Ideal tendenziöser Weise in die Verhältnisse der Urgemeinde hineingetragen habe.

Nun aber wird uns freilich nicht nur von einer allgemeinen Gebrauchsgemeinschaft des Privateigentums, sondern auch von einer Aufopferung des Vermögens, wenigstens soweit es in Häusern und Grundstücken bestand, berichtet (4, 37).

Sofern dies durch das *ὅσοι* als eine allgemein durchgeführte Massnahme gekennzeichnet werden sollte, würde

dem die Apostelgeschichte selber widersprechen. Dies freilich nicht dadurch, dass sofort auf den allgemeinen Bericht die Erwähnung einer derartigen That des Barnabas folgt (4, 36 f.). Wenn man meint, dass der Verkauf eines Ackers seitens des Barnabas als eine singuläre, hervorragende That dargestellt werden sollte, so wird dies wenigstens in dem jetzigen Textbestande, wo vorher dieselbe Massnahme als eine allgemein übliche gekennzeichnet wird, nicht erreicht. Die Annahme aber, dass dem autor ad Theophilum nur diese eine aufopfernde That überliefert gewesen sei, und dass er daraus selbstthätig eine allgemeine Übung gemacht haben sollte, ist eine unverdiente Herabsetzung seines schriftstellerischen Verfahrens. Auch würde in diesem Fall das nachhinkende Nachbringen der ursprünglichen singulären That hinter der daraus erschlossenen allgemeinen Übung eine grosse Ungeschicklichkeit bedeuten.*)

Also nicht v. 36. 37 widerspricht der Auffassung, dass die Drangabe des Grundvermögens seitens der Besitzer eine ausnahmslose Observanz oder eine als Pflicht erforderte Gerechtigkeitsübung war, wohl aber 5, 4 und 12, 12. Sofern also der Schriftsteller eine derartige Auffassung des ὅσοι v. 34 beabsichtigte, würde er sich selber widersprechen.

Dagegen aber ist es in der That historisch wahrscheinlich, dass viele, vielleicht die meisten der besitzenden Gemeindeglieder die vom Herrn an den reichen Jüngling gestellte (und — wie wir gesehen haben — allgemein gemeinte) Forderung in der Glut der ersten Liebe zur Ausführung gebracht haben, wie das selbst Weiss annimmt (Bibl. Theologie § 41, b). Für die früher in Galiläa ansässigen Jünger war die Aufgabe ihres etwaigen Grundbesitzes eine ganz von selbst gegebene Massregel, die sie zum Teil schon bei dem Anschluss an Jesus vollzogen hatten (Marc. 10, 28 f.), die aber bei der dauernden Ansiedelung in Jerusalem vollends zur Notwendigkeit wurde; von den in Jerusalem ansässigen

*) Eine Erklärung der besonderen Erwähnung der That des Barnabas wird im weiteren gegeben.



Gläubigen mögen viele entweder ganz oder zum Teil ihren Grundbesitz zum allgemeinen besten verkauft haben. Wenn das nun 2, 45 und 4, 34 als eine allgemeine Übung dargestellt wird, so darf man das höchstens als eine leichte Uebertreibung werten, die bei der Beschreibung der Zustände in der ersten christlichen Gemeinde ebenso erklärlich ist, wie die übertriebenen Zahlenangaben und der sonstige Lichtschimmer, der sich in der Apostelgeschichte über die erste Zeit ausbreitet und in diesem Punkte um so weniger schwer wiegt, als von grösseren Grundbesitzern sich wenige an die neue Gemeinde werden angeschlossen haben. Eine besondere socialistische Tendenz des Verfassers zur Erklärung dieser Stelle heranzuziehen ist nicht erforderlich, ja direkt falsch. Hätte der Verfasser in einer ausgeprägt socialistischen Tendenz die Aufgabe des Privateigentums als eine in der Urgemeinde allgemein durchgeführte Massregel darstellen wollen, hätte ihm der Widerspruch zwischen 4, 34 und 5, 4 zum Bewusstsein kommen müssen. Dass er diese anscheinenden Widersprüche so ruhig nebeneinander bestehen lässt, ist ein Beweis sowohl seiner harmlosen, tendenzfreien Schriftstellerei wie der guten geschichtlichen Ueberlieferung, die ihm in diesem Punkte zur Verfügung stand. Bei einem Schriftsteller mit ausgeprägter socialistischer Tendenz ist auch nicht abzusehen, warum er diese seine Tendenz nur an diesen beiden Stellen zum Ausdruck bringt, während im weiteren Verlauf seines Werkes keine Spur davon aufzuweisen ist.

Von einer in den angezogenen Stellen hervortretenden Tendenz des autors ad Theophilum kann man aber um so weniger reden, als gerade hier die Benutzung einer schriftlichen Quelle mit besonderer Deutlichkeit aufzuweisen ist.*)

*) Trotz Weizsäckers Widerspruch (Apostol. Zeitalter S. 20). Die nachfolgenden Untersuchungen bestreiten zwar im einzelnen, bestätigen aber im ganzen die Ausführungen Feines (eine vorkanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891), nach welchen dem ersten Teile der Apostelgeschichte dieselbe judenchristliche Quelle, welche im Evangelium benutzt ist, zu Grunde liegt.



Schon die auffallende Wiederholung des 2, 42 f. Gesagten in 4, 32 ff. scheint bei einem aus freier Hand arbeitenden Schriftsteller unmöglich, bei einem nach Quellen arbeitenden dagegen sehr erklärlich. Namentlich wenn er, wie es hier wahrscheinlich ist, eine Stelle aus seiner Quelle anticipierte, konnte es leicht geschehen, dass er, als er im weiteren Verlauf zum eigentlichen Ort derselben in seiner Quelle kam, sich wiederholte.

Es sind aber nicht nur die Gleichheiten, sondern auch die Unterschiede zu beachten. Und eben aus diesen ergiebt sich meines Erachtens mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass der Bericht über die »Gütergemeinschaft« der ersten Gemeinde an der zweiten seinen ursprünglichen Ort hatte (als Einleitung zu der Geschichte von Ananias und Sapphira (5, 1—11), wie auch, dass sich hier seine quellenmässige Form am treuesten erhalten hat, dass dagegen die Stelle 2, 42—47 eine Kompilation des autors ad Theophilum aus verschiedenen Stellen seiner Quelle ist, hervorgegangen aus der Absicht, gleich nach dem Bericht von der Gründung der Gemeinde auch ein möglichst vollständiges Bild des Gemeindelebens zu bringen.

Zunächst beachte man, dass das 2, 43 Erwähnte noch gar nicht an diese Stelle hingehört. Von einer grossen Wunderthätigkeit der Apostel kann nicht wohl vor der Erwähnung des ersten grossen Wunders, das c. 3 berichtet wird, die Rede sein. Es lässt sich aber auch noch deutlich erkennen, wo die zusammenfassende Schilderung der apostolischen Wunderthätigkeit ihren Ort hatte: nach der Erwähnung des Strafwunders an Ananias und Sapphira, also 5, 12. Auf die Abhängigkeit der ersten von der zweiten Stelle führt deutlich die auffallende Übereinstimmung der Ausdrücke (2, 43: *ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος . . . . φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας* = 5, 11: *ἐγένετο φόβος μέγας . . . . ἐπὶ πάντας* *) 2, 43:

*) Man beachte wohl 5, 11 die Beschränkung der Furchtempfindung auf die »Gemeinde und alle, die davon hörten«. In den Ausdrücken 2, 43 (*πάσῃ ψυχῇ, ἐπὶ πάντας*) haben wir dieselbe Übertreibung

πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο = 5, 12: διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλά). Auch die auffallende Angabe v. 44: πάντες οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό ist offenbar eine ungenaue Angabe des späteren Redaktors, entnommen aus der historisch wahrscheinlichen, also vermutlich der Quelle eigener Angabe 5, 12: ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος. Aus der gottesdienstlichen oder Lehrgemeinschaft hat der spätere Redaktor missverständlich eine Lebensgemeinschaft gemacht.

Freilich wird auch die Quelle schon dem Bericht des Pfingstereignisses eine Schilderung des Gemeindelebens angeschlossen haben; aber diese wird sich auf das v. 42, 46, 47 Berichtete beschränkt haben.

Die Erwähnung der »Gütergemeinschaft« dagegen hat offenbar 4, 32 ff. ihren ursprünglichen Ort. Darauf führt sowohl der Ort (die Angaben 4, 32 ff. waren zur Erklärung des 5, 1—11 Berichteten durchaus notwendig) als auch die Form, welche 4, 32 ff. ohne Zweifel ursprünglicher ist. Zunächst fehlt an der zweiten Stelle der von der ersten (v. 44) mit der »Gütergemeinschaft« in Verbindung gebrachte ständige gemeinsame Aufenthaltsort, der hauptsächlich den Anschein eines wirklichen Communismus hervorruft. Ferner wird an der zweiten Stelle die »Gütergemeinschaft« als eine ideale, aus der »herzlichen Einmütigkeit« der Gläubigen hervorgehende Gebrauchsgemeinschaft dargestellt — eine, wie schon bemerkt, durchaus wahrscheinliche Darstellung. Ferner wird die Entäusserung des Eigentums 4, 34 auf die Besitzer von Äckern und Häusern beschränkt. Es ist allerdings selbstverständlich, dass nur solche ihr Eigentum verkaufen konnten, aber indem dies 2, 45 ganz allgemein ausgesagt wird, entsteht ein vages, unklares Bild. Endlich giebt die zweite Stelle auch inbezug auf die Verteilung des aus den

und Ungenauigkeit, die v. 44 f. im Punkte der Besitzentäusserung sich findet — ein neuer deutlicher Beweis, dass 5, 11 f. die Quelle, 2, 43 der Redaktor (nach der Quelle) redet.

verkauften Gütern gewonnenen Erlöses · ein viel deutlicheres Bild. 2, 45 gewinnt es den Anschein, als ob die Verkäufer selber die Verteilung vorgenommen hätten, und das *πᾶσιν*, das aus dem *ἑκάστῳ* 4, 35 hergenommen durch den Zusatz *καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν* sofort die unumgängliche Beschränkung erhält, ist eine vage ungenaue Redewendung. 4, 34, 35 dagegen erscheint die Verteilung als eine von der Zentralstelle aus geleitete nach dem Bedürfnis erfolgende Armenunterstützung; eine durchaus wahrscheinliche Darstellung, die auch durch die Einzelangaben 4, 37 und 5, 2 gedeckt wird. Ja, man darf vielleicht sagen, dass diese Darstellung auf die ganze »Gütergemeinschaft« ein Licht wirft, das ihr Wesen uns verständlich macht. Danach kann man sich nämlich die Sache so vorstellen, dass die Besitzenden in der Gemeinde nicht immer sofort nach ihrer Bekehrung ihren Besitz verkauften, sondern je nach Bedürfnis, wenn die Armenkasse ein Manko zeigte, dieses oder jenes Besitztum zum Besten der Armen drangaben. Wer sofort in der Glut der ersten Liebe seinen ganzen Besitz drangab, wie etwa Barnabas, dem wurde das als besonders rühmenswerte That angerechnet. Man bemerke auch, dass 2, 45 der bestimmte Artikel gebraucht ist, also ein Verkauf s ä m t l i c h e r unbeweglicher Vermögen ausgesagt ist, während sowohl 4, 34 wie 5, 4 von einer einmaligen Drangabe s ä m t l i c h e r Güter nicht die Rede ist.

So spricht alles dafür, dass wir 4, 32 ff. die ursprüngliche, quellenmässige Darstellung der »Gütergemeinschaft« der ersten Gemeinde haben, dagegen 2, 44 f. die in den Ausdrücken der Quelle einhergehende, aber durch Kürzung und Verallgemeinerung ungenau gewordene Darstellung des autors ad Theophilum. *)

---

*) Sehr bemerkenswert sind auch noch in 2, 45 f. die Abweichungen des Cod. D. von der gewöhnlichen Textform. Im Cod. D und den verwandten Ueberlieferungen heisst es nämlich: *καὶ ὅσοι κτήματα εἶχον ἢ ὑπάρξεις, ἐπίπρασκον καὶ διεμερίζετο καθ' ἡμέραν πᾶσι τοῖς χρείαν ἔχουσιν. πάντες δέ προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἴκους ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό κτλ.* Durch die von Blass (Acta apostolorum. Ed. philo-



Was nun die Notiz von dem Ackerverkauf des Barnabas betrifft, so ist die vielfach verbreitete Meinung, als ob aus dieser der ganze Bericht über die »Gütergemeinschaft« herausgesponnen sei, schon vorhin zurückgewiesen. Auffallend ist immerhin die unvermittelte Zusammenstellung des allgemeinen Berichts mit dieser besonderen Notiz. Man wird dieselbe auf den Redaktor zurückzuführen haben, der diese in seiner Quelle an einem späteren Orte vorgefundene Bemerkung hier gleich anfügte. In der Quelle wird die Notiz ihren Ort da gehabt haben, wo Barnabas zum ersten Male auftritt (9, 27).

Das Resultat, welches sich aus der angestellten Untersuchung für die Zweke meiner weiteren Darlegungen ergiebt, ist dies: Die Berichte der Apostelgeschichte über die »Gütergemeinschaft« der Urgemeinde führen sich auf eine dem Redaktor vorliegende Quelle zurück; mithin ist der aus denselben versuchte Nachweis, dass dem autor ad Theophilum und damit dem 3. Evangelisten eine speciell »socialistische« Anschauung eigne, die auch seine Überlieferung der Herrnworte beeinflusst habe, verfehlt.

III.

Und damit bin ich schon auf das gekommen und habe einen neuen Beweis dafür zu erbringen gesucht, was für die

---

logiea. Göttingen 1895) begründete Vermutung, dass wir in der vom Cod. D. zu Act. gebotenen Textform die erste Niederschrift (das Konzept s. z. s.) der Apostelgeschichte und in der gewöhnlichen Textform eine vom Verfasser selber stammende zweite Bearbeitung vor uns haben, wird das Resultat meiner Untersuchungen in merkwürdiger Weise bestätigt. Offenbar nämlich steht die Lesart des Cod. D. zu 2, 45 f. in der Mitte zwischen 2, 44 ff. (nach der gewöhnlichen Textform) und 4, 32 ff. Es würde sich also ergeben, dass der Verfasser bei der zweiten Bearbeitung von der Darstellung der Quelle, die er dabei natürlich nicht mehr vor sich hatte, noch weiter abgewichen ist als bei der ersten Niederschrift, vermutlich im Interesse der Kürzung, aber mit dem Resultat der Verundeutlichung.

Beurteilung der für unsere Frage in Betracht kommenden Herrnworte besonders bedeutungsvoll ist: dass wir den reichen Stoff im Lucas-Evangelium, der über Marc. und Matth. hinausgeht und der Matthäustradition z. T. widerspricht, auf eine besondere Quelle zurückzuführen haben.

Eine derartige Quelle haben u. a. Strauss (Leben Jesu S. 125), Volckmar (Die Evangelien S. 536 f.), Weizsäcker (Evang. Geschichte S. 210 f.), Keim (Gesch. Jesu I. 1867, S. 72 f. 3. Bearbeitung. 2. Aufl. 1875, S. 34) angenommen.

Sodann hat B. Weiss (Einleitung, 2. Aufl. 1889, S. 543 f u. a.) mit Bestimmtheit von einer neben Marc. und der »apostolischen Quelle« benutzten Quelle geredet, welche das ganze Leben Jesu umfasste, sowohl Erzählungs- wie Redestücke enthielt und ihrer ganzen Darstellung nach aus judenchristlichen Kreisen stammte. Seinen und Weizsäckers Spuren folgend hat endlich Feine a. a. O. den Umfang dieser Quelle genauer zu begrenzen und ihren Charakter fester zu bestimmen gesucht.

Man wird den Resultaten der sorgfältigen Untersuchung Feines im allgemeinen beistimmen müssen. Namentlich scheint er mir folgendes überzeugend nachgewiesen zu haben:

1. dass die dem dritten Evangelium eigentümlichen Reden und Erzählungsstoffe zusammengehören und dem Verfasser schon in einer schriftlichen Verbindung vorgelegen haben. Wir haben uns also die Lucasquelle schon als eine Art Evangelium zu denken, welches namentlich auch die Vorgeschichte in ihren wesentlichen Zügen, die Leidensgeschichten und Auferstehungsgeschichten umfasst hat. Ferner scheint es mir, wie schon vorhin bemerkt, wahrscheinlich, dass Feine Recht hat, wenn er die von ihm statuierte Quelle auch noch in den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte benutzt sein lässt.

Dagegen kann ich mir die von Feine auf S. 131 ausgesprochene Vermutung, dass in der lucanischen Quellenschrift nur solche Erzählungen Aufnahme gefunden hätten, welche

in einer bereits vorhandenen Schrift, und zwar der »synoptischen Grundschrift« entweder nicht oder abweichend berichtet waren, nicht aneignen. Abgesehen davon, dass die von Feine nach B. Weiss angenommene »synoptische Grundschrift« eine sehr unsichere Grösse ist, ist ein derartiges zur Korrektur bezw. Ergänzung anderer bereits vorhandener Evangelienschriften bestimmtes Evangelium wohl in einer späteren Zeit, wo schon eine gewisse Anzahl von Evangelien ein massgebendes Ansehen genossen — ich denke hier an das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den synoptischen — nicht aber in der verhältnismässig frühen Zeit, in welcher wir uns die Entstehung der Lucasquelle zu denken haben, recht denkbar. Feine verwechselt in dieser Annahme den Redaktor mit seiner Quelle. Der Autor ad Theophilum hat es mit Bezug auf das Marcusevangelium so gemacht, wie nach Feine die Quelle es mit der sagenhaften synoptischen Grundschrift gemacht haben soll: als kritischer, sichtender Geschichtsschreiber hat er die Marcuserzählung teils ergänzt, teils corrigiert*), wie er da, wo er der Marcusquelle folgt, eben deren Darstellung für die bessere wird gehalten haben. Es steht der Annahme nichts entgegen, dass die Quellenschrift viel mehr Erzählungsstücke enthalten haben wird, namentlich in ihrem mittleren Teil, als das dritte Evangelium uns aufbewahrt hat. So gut wie der Redaktor aus seiner Marcusquelle einen ganzen Abschnitt (Marc. 6, 45 — 8, 26) ausgelassen hat, wird er es mit manchen Stücken seiner anderen Quelle gethan haben.

2. dass die Lucasquelle innerhalb der judenchristlichen, besser gesagt (Rogge a. a. O. S. 15) palästinensischen Gemeinden, vermutlich in Jerusalem, ihren Ursprung hat. Dass »auch die heutige Form der in Frage stehenden Stücke durch genaue Kenntnis jüdischen Volkslebens, jüdischer Sitten und Gebräuche, jüdischer Denk-

*) Letzteres z. B. in der Geschichte von der Salbung Jesu durch die grosse Sünderin Luc. 7, 36–50, welche er in seiner Quelle fand und für eine bessere Salbungsgeschichte als die Marc. 14, 3 ff. berichtete hielt.

und Anschauungsweise, der geographischen Verhältnisse Palästinas, hebräischartige Ausdrücke und Wendungen und ähnliches deutliche Spuren aufweist, dass nicht ein Mann wie der Heidenchrist Lucas,*) der seine Kenntnisse über alles dies nur Studien verdankt, diese Stücke aufgezeichnet haben wird, sondern dass sie innerhalb der judenchristlichen Gemeinden aufbewahrt und erstmalig niedergeschrieben sind,« hat Feine im einzelnen meistens richtig nachgewiesen, sodass ich mich hier des Einzelbeweises für diese These überhoben erachten darf. Doch werde ich nicht unterlassen, gelegentlich in den für unsere Frage in Betracht kommenden Redestücken auf solche Spuren palästinischer Ursprünglichkeit hinzuweisen.

Haben wir nun in dieser Quelle eine Schrift vor uns, welche auf palästinischem Boden erwachsen ist, deren Urheber also unter denselben Kulturverhältnissen gelebt haben wie der historische Jesus, so ergiebt sich schon daraus, selbst wenn man sie dem Alter nach nicht allzuhoch hinaufrücken will, ein günstiges Vorurteil für ihren historischen Wert. Diesen auch inbezug auf ihre Erzählungsquelle nachzuweisen liegt ja ausserhalb meiner Aufgabe. Ich glaube aber, dass man diesen gegenüber dem meist so ausschliesslich bevorzugten Marcusevangelium, das, wenn auch nach apostolischer Überlieferung, so doch sicher in heidenchristlichen Kreisen entstanden ist, mehr und mehr erkennen wird. Die Täuschung, als ob uns in diesem das beste Geschichtsbild des Lebens Jesu gegeben sei, beruht doch wesentlich darauf, dass es von beiden Seitenreferenten benutzt ist. Dass aber der Verfasser des dritten Evangeliums durch die Verwertung seiner Quelle eine bedeutende Verbesserung der evangelischen Geschichtsschreibung über das ihm bekannte Marcusevangelium hinaus zu erzielen glaubte (1,2 f.) und trotz seines heidenchristlichen Standpunktes ihren judenchristlichen Charakter im wesentlichen treu bewahrt hat, beweist, dass er sie mindestens eben so

---

*) Ich würde lieber sagen: der heidenchristliche und verhältnismässig spät anzusetzende Verfasser des 3. Evangeliums.



hoch wie das Marcusevangelium schätzte. Ich meine, dass eine derartige Schätzung seitens eines Mannes, welcher viele evangelische Schriften kannte (1, 1.) und doch, wenn wir recht sehen, nur zwei benutzt hat, welcher sich auch als ein für seine Zeit sehr anerkennenswerter Historiker ausweist, auch für unsere Schätzung der von ihm benutzten Quelle nicht gleichgültig sein darf.

Endlich stimme ich mit Feine darin überein, dass

3. der Verfasser des dritten Evangeliums die ihm eigentümlichen Stoffe schon in Verbindung mit der auch vom ersten Evangelisten verarbeiteten Redenquelle vorgefunden hat (Feine S. 125 f.). Auch Joh. Weiss (8. Auflage des Meyerschen Kommentars zu Lucas) statuiert diese Verbindung.

Wir haben uns die lukanische Sonderquelle als eine bereits zu einem förmlichen Evangelium herangewachsene Schrift zu denken, welche dadurch entstand, dass sich an die ursprüngliche, ohne Zweifel in der Urgemeinde entstandene, Redensammlung neben weiteren Reden auch Erzählungsstücke anschlossen. *)

Für die historische Wertung der lukanischen Sonderschrift an Reden ist es indess nötig, das Verhältnis derselben zu der matthäischen Form der Redenquelle klarzustellen.

Feine bemerkt nämlich (S. 145): »Was die geschichtliche Treue der Redestoffe der Quellenschrift betrifft, so ist zu beachten, dass die Redenquelle, als sie in die Hand des Lucas kam, durch eine Vermittelung mehr hindurchgegangen war,

*) Die Meinung von J. Weiss (a. a. O. S. 280. Anm.), dass die lukanischen Sonderstoffe schon schriftlich fixiert gewesen seien, ehe sie mit der Redenquelle vereinigt wurden, sodass also die Entstehung der Sonderquelle ähnlich zu denken wäre wie die des ersten Evangeliums, ist meines Erachtens völlig verfehlt. Ihre Entstehung lässt sich nur als ein in vielleicht mehrfachen Bearbeitungen der urspünglichen Redenquelle sich vollziehendes Heranwachsen derselben zu einem Evangelium be greifen.

als wie sie im ersten Evangelium vorliegt. Daraus folgt, dass die Stoffe im Matthäusevangelium dem Text der erstmaligen Aufzeichnung vielfach näher stehen.«

Diese Schlussfolgerung ist verfehlt. Sie wäre nur dann richtig, wenn es feststände, dass die Redenquelle, wie sie bei Matthäus erscheint, keine Entwickelung durchgemacht hätte. Es muss jedoch mit Bestimmtheit behauptet werden, dass man in den Redestoffen, welche Matthäus über Marcus hinaus bietet, nicht die ursprüngliche Conception der Redensammlung sehen darf.

Dass wir die Redenquelle bei Matthäus schon auf einer weiter entwickelten Stufe vor uns haben, beweist schon die Auswahl des Stoffes. Thatsächlich bringt doch das erste Evangelium einen nicht unbeträchtlichen Redenstoff, der sich im dritten nicht findet, namentlich auch an ausgeführten Gleichnissen (13, 24—50. 18, 21—35. 20, 1—16. 21, 1—16. 25, 1—13, 31—46). Es ist kein Grund einzusehen, warum der dritte Evangelist bezw. dessen Quelle derartige reiche und schöne Stoffe ausgelassen bezw. ausgemerzt haben sollte. Es ergiebt sich also die Annahme, dass dieselben nicht zur ersten Conception der Redenquellen gehört haben. Nimmt man hinzu, dass auch die Sonderstoffe des Lucas an Reden wesentlich gerade in ausgeführten Parabeln bestehen, welche in Inhalt und Form charakteristische Verschiedenheiten von den matthäischen aufweisen, *) ferner, dass auch diejenigen grossen Gleichnisse, welche in beiden Evangelien sich finden (Luc. 14, 16—24 = Matth. 22, 1—10. Luc. 19, 11—28 = Matth. 25, 14—30), eine auffällig verschiedene Form darbieten, so kommt man zu der Vermutung, dass die grossen Gleichnisreden zu der ursprünglichen Redenquelle erst hinzugekommen sind, als ihre auf Matthäus einerseits, auf Lucas andererseits führenden Wege sich bereits getrennt hatten.

Das allgemeine Vorurteil zu Gunsten der Mattradition scheint mir auch in der Konstruktion der hypothetischen

*) Vergl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. Freiburg 1888.

Redenquelle vielfach noch darin nachzuwirken, dass man mit einer gewissen — Naivetät unter alleiniger Ausnahme einiger weniger Stellen, in denen der sekundäre Charakter doch allzu deutlich hervortritt, die (ursprüngliche) Redenquelle wesentlich in dem über Marc. hinausgehenden Redestoff des ersten Evangeliums findet. Wissenschaftlich allein berechtigt ist es doch, nur solche Stoffe zur ursprünglichen Conception der Logia zu rechnen, welche beiden Evangelien gemeinsam sind. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass manche Stücke, die sich nur in einem Evangelium finden, schon in der ersten Niederschrift der Logia vorhanden gewesen sind, da bei der reichen Fülle, bis zu welcher die Quelle gediehen war, ehe sie in die Hände der Evangelisten kam, sowohl unbewusste wie bewusste Auslassungen sehr wohl denkbar sind. Aber man sollte mit der Hineinversetzung derartiger Stücke in die ursprüngliche Redenquelle mindestens sehr vorsichtig sein und die verschiedenen Traditionen der beiden Evangelien mit gleichem Mass behandeln.

Hiernach hat die ursprüngliche Logienschrift vor allem Einzelsprüche und kleinere Redestücke erhalten, welche — meist zusammenhangslos aneinander gereiht — an einigen Stellen (wie in der sog. Bergrede und den Pharisäersprüchen) schon kleinere Redecomplexe bildeten. Die weitere Entwicklung der Redensammlung bestand ganz naturgemäss darin, dass einerseits neben weiteren Sprüchen auch ausgeführte Bildreden hinzugefügt wurden, andererseits durch Zusammenstellung gleichartiger Stoffe eine immer bessere Ordnung angestrebt wurde. Dem letzteren Streben, das man auch in der lukan. Form vorfindet, ist dann der 1. Evangelist mit dem ihm eigenen Dispositionstalent so weit nachgekommen, dass es ihm möglich ward, den gesammten grossen Redestoff in wenigen grossen Redekomplexen unterzubringen.

Aber nicht nur in der Auswahl des Stoffes, sondern auch in der Form der Reden hat ohne Frage die Redenquelle, ehe sie in die Hand des ersten Evangelisten kam, eine ziemlich beträchtliche Entwicklung durchgemacht. Abgesehen da-

von, dass an einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Stellen das dritte Evangelium fraglos die ursprünglichere Form darbietet, wird eine unbefangene Forschung sich der Beobachtung nicht entziehen können, dass da, wo Lucas eine sekundäre Form zeigt, dies in den allermeisten Fällen auf die Hand des formell oft recht stark eingreifenden Evangelisten zurückgeführt werden darf, — der formelle Abstand zwischen solchen Stellen und denjenigen, in welchen die Quelle in vollster Ursprünglichkeit redet, ist zu gross — dass dagegen in der Matthäustradition das Sekundäre nach Form und Inhalt in den meisten Fällen auf die Quelle zurückgeführt werden muss, insofern hier inhaltlich oft ein späteres Gemeindebewusstsein hervortritt und die Form viel gleichmässiger ist. Für mich steht fest, was ich hier im einzelnen nicht beweisen kann, dass die Redenquelle in dem Stadium, in welchem sie dem ersten Evangelisten vorgelegen hat, von der ursprünglichen Conception weiter entfernt gewesen ist — es kommt in dieser Beziehung ja nicht allein auf die Zeit, sondern auch auf den Ort der Weiterentwicklung an — als diejenige Form, in welcher sie dem dritten Evangelisten vorgelegen hat.

Deshalb ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Redenquelle, als sie in die Hand des dritten Evangelisten kam, bereits zu einem Evangelium ausgewachsen war, für die historische Wertung der Lucasreden gänzlich irrelevant, ja sie kann nicht einmal ein jüngeres Alter beweisen. Wenn die Kreise, in denen die Matthäusquelle weiter entwickelt ward, vorerst noch nicht das Bedürfnis empfanden, sie zu einem Evangelium auszugestalten, so wird das seinen Grund darin gehabt haben, dass in ihnen frühzeitig das Marcusevangelium bekannt wurde, während durch die Selbständigkeit der Lucasquelle gegenüber dem Marcusevangelium wahrscheinlich wird, dass die Kreise, in denen erstere entstand, letzteres nicht kannten und deshalb in die Redenquelle eine selbständige Geschichtserzählung hineinarbeiteten.

Nun behauptet man freilich, dass gerade inbezug auf das, was für unsere Frage in Betracht kommt, die Lucas

quelle eine Entwicklung durchgemacht habe, welche sie vom Ursprünglichen weiter abgeführt habe als die Matthäusquelle. Man redet von einseitigen Verschärfungen der gegen die Reichen gerichteten Worte Jesu, von Umbildungen derselben zu gunsten der Armen und schreibt dieselben, statt mit B. Weiss und Holtzmann dem Redaktor, vielmehr den judenchristlichen Kreisen, in welchen die Quelle entstand, auf Rechnung. So neuerdings Weizsäcker, Feine und Joh. Weiss (nach ihnen auch Rogge).

Dass die Form der Reden Jesu bei ihrer späteren Aufzeichnung von den Anschauungen der Gemeinde, innerhalb welcher die Aufzeichnung stattfand, beeinflusst ward, ist ein selbstverständliches historisches Gesetz. So erkenne ich denn auch im Prinzip die Möglichkeit an, dass in einer Gemeinde der Armen, als welche sich die jerusalemische wie überhaupt die palästinensischen Gemeinden fühlten, die diesbezüglichen Aussprüche Jesu verschärft werden konnten. Dass die Kreise, aus denen die Quellenschrift hervorgegangen ist, in der That sich als eine Gemeinschaft der Armen und in einem gewissen Gegensatze gegen die Reichen fühlten, zeigt z. B. die Stelle 1, 52 f., wenigstens wenn man die Psalmen der Vorgeschichte als Reflex der in den judenchristlichen Kreisen herrschenden Stimmung betrachten darf. Und dass ihre Lage und Anschauungen die Auswahl des Stoffes insofern beeinflussten, als eine Gemeinde der Armen gerade solche Worte des Herrn, welche sich auf das sociale Verhältnis von Reich und Arm bezogen, mit besonderer Vorliebe aus dem Schatze ihrer Erinnerungen hervorholte und sich immer wieder vorhielt, gebe ich sogar als thatsächlich zu, da dies die einfachste Erklärung dafür ist, dass derartige Stoffe sich im dritten Evangelium viel zahlreicher finden als im ersten.

Aber auf der andern Seite kommt in Betracht, dass die Kulturverhältnisse der Kreise, in welcher die Lukasquelle entstand, wesentlich dieselben waren, wie diejenigen, in welchen der historische Jesus lebte. Daraus ergiebt sich mit demselben Recht wie die vorhin zugegebene Möglichkeit einer einseitigen

Verschärfung die Wahrscheinlichkeit, dass sie die auf die Kulturverhältnisse seines Landes und seiner Zeit bezüglichen Anschauungen des Meisters mit besonderer Treue werden erhalten haben, treuer jedenfalls als solche Gemeinden, welche den specifisch palästinensischen Kulturverhältnissen fern standen. *)

Liegt aber diese doppelte Möglichkeit vor, so hat man alle Ursache, sich vor allgemeinen Behauptungen und voreiligen Urteilen zu hüten und die Frage, ob und wie weit ein Wort nach Form und Inhalt authentisch oder sekundär sei, durch sorgfältige und vorurteilslose Einzeluntersuchung zu beantworten. Ob die Gedanken, die in den lukanischen Stellen sich finden, solche des historischen Jesus gewesen sind, wird sich letztlich doch allein daran entscheiden, ob sie sich in das Gedankengefüge seiner Lehre, welche alle synoptischen Evangelien durchzieht, einfügen lassen oder nicht. Dass dem so ist, dass die vermeintlich später-ebionitischen Aussagen des dritten Evangeliums, wenn man sie nur recht verstehen will, mit dem Bilde des historischen Jesus durchaus vereinbar sind, ja von ihm gefordert werden, ist allerdings im Gegensatz gegen die gekennzeichnete weit verbreitete Anschauung meine Meinung, die ich nunmehr durch die nun folgende Einzeluntersuchung zu erweisen versuchen werde, und die man daran letztlich prüfen möge, ob in der zusammenhängenden Darstellung der Stellung Jesu zu den socialen Dingen die aus dem dritten Evangelium erhobenen Aussagen ihren berechtigten Platz haben oder nicht.

---

*) Dass die Weiterentwicklung der matthäischen Redenquelle in solchen Kreisen stattgefunden hat, glaube ich daraus schliessen zu müssen, dass in den Reden Jesu statt des ursprünglichen jüdischen Lokalkolorits vielfach der Hintergrund der grossen Weltkirche durchschimmert. Vgl. z. B. die Veränderung 7, 21 ff. gegen Luc. 13, 25 ff., 22, 1 ff. gegen Luc. 14, 15 ff., das Weltgericht 25, 32, ferner 5, 14, 13, 24 ff., 47 ff. u. a.



2. Einzeluntersuchung lucanischer Stellen.

1. Luc. 6, 20—26.

Ebenso wie bei Matthäus beginnt auch bei Lucas die erste grössere Rede mit Seligpreisungen. Aber nur bei Lucas zeigen dieselben eine sociale Färbung. Dazu kommt noch der Unterschied, dass wir bei Lucas nur vier, bei Matthäus dagegen acht (neun) Seligpreisungen finden, während bei Lucas die Achtzahl durch vier den Seligpreisungen entsprechende Weherufe ausgefüllt ist. Aus der Übereinstimmung ergiebt sich die Vermutung, dass die erste grössere Rede, zu welcher diese Sätze bei Matthäus wie bei Lucas die Einleitung bilden, den Anfang der ursprünglichen Redenquelle, jedenfalls die erste grössere Rede in derselben gebildet hat, und dass der Anfang derselben in acht Sätzen verlaufen ist. Es fragt sich nur, wo wir die ursprüngliche Form dieser Einleitung zu suchen haben. Bekanntlich wird diese Frage von der grossen Mehrheit der Exegeten zu Gunsten der matthäischen Tradition entschieden. Ich bin dagegen der Meinung, dass wir bei Lucas die quellenmässige Form haben, und zwar mit solcher Gewissheit, dass ich in der entgegengesetzten Meinung nur die staunenswerte Macht bewundern kann, mit welcher das traditionelle Vorurteil zu Gunsten der matthäischen Überlieferung selbst die besten Kritiker beherrscht.

Suchen wir die matthäische Form zunächst einmal ganz zu vergessen und die lucanische rein sachlich zu verstehen! Da die Wehe den Seligpreisungen ganz genau entsprechen, wird es richtig sein, die Antithesen zusammen zu nehmen.

In dem ersten Satz werden die Armen selig gepriesen. Nur harmonisierende Exegeten leugnen noch, dass dies im socialen Sinne der leiblichen Armut gemeint sei. Die Armen, also eine nach gewöhnlich-menschlichem Urteil sehr bedauerns-

werte Menschenklasse, werden selig gepriesen — ein Oxymoron, das ganz der scharf zugespitzten Denk- und Redeweise Jesu entspricht. Diese Unglücklichen sind glücklich, weil ihnen ein Gut gehört,*) das über alle Erdenschätze, die sie entbehren müssen, weit hinaus liegt, das Reich Gottes. Dagegen wehe den Reichen! Sie, die von aller Welt glücklich gepriesenen, sind die allerelendesten Leute, denn sie haben (im entscheidenden Moment, nämlich wenn der *αἰὼν μέλλων* anbricht), ihren Trost dahin: der Mammon, in welchem sie ihren Trost, ihr Befriedigungsmittel fanden, ist dann dahin und den wahren Trost müssen sie ewig entbehren, da eben ihr falscher Trost sie hindert, ihn rechtzeitig zu suchen.

Wenn man sich in diesen jedenfalls wortgemässen Sinn der ersten Antithese versenkt, fragt man sich erstaunt, inwiefern darin etwas sekundäres, des historischen Jesus Unwürdiges enthalten sein soll! Die grossartige »Umwertung aller Werte«, welche in diesem und den folgenden absichtlich als Oxymora ausgesprochenen Sätzen zum Ausdruck kommt, entspricht doch wohl durchaus dem, der ein Wort wie Marc. 8, 35 f. gesprochen hat. Freilich, wenn man in der Seligpreisung die Meinung ausgesprochen finden will, dass jeder Arme schon als solcher zum Gottesreich prädestiniert sei, wenn man in dem Weheruf über die Reichen einen Ausdruck des Hasses gegen dieselben oder die Meinung, dass der Reichtum an sich sündig sei, findet, so muss man allerdings zu jenem Urteil kommen. Aber nur pedantische Wortklauber, welche die Redeweise Jesu nicht kennen, können daraus, dass eine Menschenklasse oder noch besser: eine sociale Qualität gepriesen wird, die Meinung entnehmen, dass Armut mit Frömmigkeit und also auch mit Seligkeit identisch sei. Wer in dem Wehe statt eines Ausdrucks des tiefsten Bedauerns einen solchen des Hasses findet, müsste

*) So übersetzt richtig J. WEISS das *ἐστίν* wegen der folgenden Futura: Das Reich Gottes gehört den Armen als das ihnen bevorstehende Erbe.



annehmen, dass Jesus auch die Städte Chorazim und Bethsaida (Luc. 10, 13, Matth. 11, 21), die Schriftgelehrten und Pharisäer (Luc. 11, 42 ff., Matth. 23, 13 ff.) gehasst hat. Statt »des sogenannten Ebionitismus des Lucas oder seiner Quelle, d. h. der auch im Jakobusbriefe niedergelegten (?) Weltanschauung, dass der Reichtum an sich sündig, die Armut aber das Zeichen der Gerechten sei« (JOH. WEISS S. 388), braucht man bei nur etwas gutem Willen als Hintergrund des hier ausgesprochenen Oxymorons nichts anderes als die Marc. 10, 25 kundgegebene auf seiner Erfahrung beruhende Ansicht Jesu anzunehmen, dass der Reichtum das schwerste Hindernis für die sittlich-religiöse Bethätigung des Menschen sei, welcher die gleichfalls in der Erfahrung Jesu begründete Anschauung, dass die Armut eine in dieser Beziehung besonders günstige Lage sei, nur als Gegenpol gegenübersteht. Sollte man dem entgegenhalten, dass Jesus im Anfang seiner Predigtthätigkeit, in welchem man sich die »Bergrede« zu denken habe, noch nicht derartige Erfahrungen gemacht haben könne, so meine ich, dass damit, dass die Quelle diese Rede an erster Stelle hat, über den Zeitpunkt, in welchem sie gehalten worden ist, doch noch gar nichts gesagt ist. Je mehr man die ursprüngliche Redenquelle als eine im wesentlichen zusammenhangslose Aufzeichnung der wichtigsten umlaufenden Herrnworte erkennt, desto mehr sollte man in der chronologischen Bestimmung der Reden die äusserste Vorsicht zeigen, eine Vorsicht, die namentlich Bearbeitern des Lebens Jesu zu wünschen wäre. Wenn die Redenquelle die »Bergrede« an erste Stelle rückte, hat sie das sicherlich nicht in der Meinung, dass das die erste Rede Jesu sei, gethan; sondern unbewusst aus der Wertschätzung der Gemeinde heraus, welcher diese Rede die allerteuerste war.

Die zweite Antithese (v. 21 a. 25 a.) ist der Form nach eine Parallele zur ersten, im Gedankengehalt dagegen eine Weiterführung, bezw. Näherbegründung derselben. Die Hungernden sind eben die Armen, von denen vorhin die Rede gewesen: im Mangel an Nahrung tritt die Armut am

deutlichsten hervor. Ihnen wird (geistliche) Sättigung (im Gottesreich) verheissen. Man wird den ursprünglichen Sinn nicht missdeuten, wenn man die spezielle Hervorhebung des Hungers als eine konkrete Bezeichnung des Mangels, der Entbehrung überhaupt auffasst. Und insofern liegt hier eine nähere Begründung des ersten Satzes vor: das Gefühl des Mangels, der Entbehrung ist es eben, was die Armen dieser Welt für die Aufnahme des Evangeliums günstig disponiert, insofern es in ihnen die Sehnsucht nach dem ewigen Gut erweckt.

Der Bezeichnung der Armen als der Hungernden entsprechend werden die Reichen als die Satten, Wohlgefüllten bezeichnet. Wehe denen, die auf Erden niemals Mangel empfunden haben! Sie werden einst um so furchtbarer hungern, einen um so schrecklicheren Hunger empfinden, nämlich dann, wenn sie von den Tischen des Himmelreiches werden ausgeschlossen sein (vgl. Matth. 8, 11 f, Luc. 13, 28—30), die sie hier an ihren wohlbesetzten Tafeln verachteten (vergl. Luc. 16, 19 ff.).

Hier ist wiederum nicht abzusehen, warum Jesus diese Sätze nicht ausgesprochen haben sollte. Wäre die Meinung die, dass der diesseitige Mangel durch jenseitige Seligkeit belohnt, die diesseitige Fülle durch jenseitigen Mangel bestraft werden soll, so müssten wir freilich urteilen, dass solche äussere Vergeltungstheorie Jesu nicht würdig wäre. Aber dies Missverständnis wird lediglich durch die scharf pointierte Form hervorgerufen, in welcher das himmlische Gut der irdischen Lage entsprechend bezeichnet wird. Schon das parallele Verhältnis zur ersten Antithese, in welcher die Armen wegen ihrer günstigen Disposition zur Empfangnahme des religiösen Heilsgutes, des Gottesreichs, selig gepriesen werden, sollte jeden Verständigen vor solcher Auslegung bewahren.

In der dritten Antithese (v. 21 b. 25 b.) werden die Weinenden und die Lachenden, d. h., wenn wir die plastischen Ausdrücke in nüchterne Begriffe umsetzen, die

Unglücklichen und die Glücklichen einander gegenüberstellt: im Gottesreich wird jenen Glück und Seligkeit, diesen durch ihre Ausschliessung davon Jammer und Herzeleid zu Teil werden, was wiederum in plastischer Weise als Lachen, bezw. Klagen und Heulen bezeichnet wird. Wenn auch nach gemeinjüdischer Auffassung Reichtum mit Glück zusammenfiel, so sind doch die hier einander gegenübergestellten Kategorieen etwas andere als in den ersten beiden Antithesen. Der Gedanke, der hier in besonders kräftiger und konkreter Form zum Ausdruck kommt, ist der, dass das irdische Leidensgefühl zur Empfänglichkeit für das Evangelium disponiert, während das Glücksgefühl dieselbe hindert, weshalb vom Standpunkte des Gottesreichs aus das scheinbare Unglück höchstes Glück, das scheinbare Glück der grösste Schade ist — ein Gedanke, welcher des historischen Jesus durchaus würdig ist, da er auch der heutigen Erfahrung des Seelsorgers entspricht. Der Schein, als ob das irdische Leiden belohnt, das irdische Glück bestraft werden solle, wird wieder lediglich durch die absichtlich pointierte Form hervorgerufen. Und wenn Joh. Weiss sagt: »bei γελάσατε zeigt sich deutlich die Vergröberung des Ganzen,« so übersieht er, dass Jesus als echter Volksredner mit grosser Vorliebe sich in solchen »groben« Ausdrücken bewegt hat (vergl. z. B. das »Heulen und Zähneknirschen« Matth. 8, 12, 13, 50, 22, 13, 24, 51, 25, 36). Es ist deshalb auch bei dieser Antithese kein Grund, sie dem historischen Jesus abzusprechen.

Bezüglich der vierten Antithese wird auch von Joh. Weiss (im Gegensatz zu Bernh. Weiss) anerkannt, dass dieselbe hier in ursrünglicherer Form erhalten sei als Matth. 5, 11. 12, da hier deutlich von judenchristlichen Erfahrungen die Rede sei, während dort das Subjekt der Verfolgungen ein ganz allgemeines sei. Andererseits scheint ebensowenig von ihm wie von Holtzmann und Pfleiderer (Urchristentum S. 433) der Spruch für authentisch gehalten zu werden. Dies Urteil wird damit begründet, dass hier bereits spätere Erfahrungen der Gemeinde ins Auge gefasst seien. Aber τὸ

ὄνομα ὑμῶν ist hier noch keineswegs der Christenname. Wie dies durch den Singular nicht begründet werden kann, so ist diese Deutung bei der Näherbegründung *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* direkt falsch, denn diese wäre bei jener Bedeutung ein Pleonasmus. Es ist also *τὸ ὄνομα* der Name (Ruf) der einzelnen Person und *ἐκβαλεῖν τὸ ὄνομα ὡς πονηρὸν* ein Begriff = verächtlich behandeln, parallel den Begriffen *ἀφορίζειν* und *ὀνειδίζειν*. Auch braucht das *ἀφορίζειν* noch keineswegs als officielle Ausstossung aus der Synagogengemeinschaft gefasst zu werden, sondern nur als Ausstossung aus der Familiengemeinschaft (Luc. 12, 51—53. Matth. 10, 34 f. Luc. 14, 26 f. Matth. 10, 37 f.). Ich sehe darum keinen Grund, warum Jesus diese Seligpreisung nicht gesprochen haben sollte. Freilich kann sie erst einer späteren Zeit seines Lebens, in der die Zugehörigkeit zu ihm schon zu Conflikten geführt hatte, angehören, fügt sich aber jedenfalls bedeutend besser als z. B. Marc. 13, 9 ff. = Matth. 10, 14 ff. (Luc. 12, 11 zeigt hier eine verstümmelte Form) in den Rahmen der Gedanken des historischen Jesus. *)

Der der Seligpreisung entsprechende Weheruf (v. 26) enthält einen originellen Gedanken, nämlich den, dass die Leute, die es allen recht machen, auf gefährlicher Bahn sind. Es dient nicht der Ehre Jesu, ihm diesen zutreffenden Gedanken abzusprechen und denselben als »litterarisches Produkt« zu betrachten.

Es fragt sich nur noch, ob die vierte Antithese ursprünglich mit den drei ersten zusammengehört. Dass sie schon in der Lucasquelle zusammengehört haben, ergiebt sich daraus, dass auch bei Matthäus der Zusammenhang deutlich ist. Weiss hat jedoch darauf hingewiesen, dass in den ersten drei Seligpreisungen ein einheitlicher Gedanke durchgeführt sei, insofern hier die »Bedingungen genannt seien, unter

*) Es ist höchst charakteristisch, dass B. Weiss in seinem »Leben Jesu« (II. 406) die letztgenannte Spruchreihe ohne Fragezeichen verwertet, während er bei Luc. 6, 22 bereits das odium generis humani findet und deshalb von Erfahrungen der Gemeinde spricht.



denen man am gegenwärtigen Gottesreiche Teil habe« (z. B. L. J. I. S. 513 Anm.) und deshalb nur diese für die ursprünglichere Eröffnung der »Bergpredigt« gehalten. Das trifft auch für die lucanische Form insofern zu, als hier in der That in den ersten drei Antithesen von günstiger bezw. ungünstiger Disposition für das Gottesreich die Rede ist. Jedoch ist es willkürlich, hieraus einen Grund gegen die Zugehörigkeit auch der vierten Antithese zu entnehmen, wenn sich alle vier unter einen Grundgedanken einordnen. Ein solcher ist in der That vorhanden. Es ist der der Umwertung aller irdischen Werte vom Standpunkt des himmlischen Gutes aus. Fällt ferner auch die Voraussetzung fort, dass diese Sätze als im Anfang der Lehrthätigkeit Jesu gesprochen zu denken seien, so ist kein Grund vorhanden, die vierte Antithese von den ersten drei abzutrennen. Vielmehr ist sie mit ihrer reicheren Ausführung der volltönende Abschluss des in allen wiederkehrenden Gedankens, dass vom Standpunkte des Gottesreiches aus die nach gewöhnlichen Begriffen unglücklichen Leute die allerseligsten, die anscheinend glücklichen dagegen in Wahrheit die elendesten Leute sind.

Aus dem allen ergiebt sich, dass aus dem lucanischen Text — für sich betrachtet — noch kein Grund*) für das Urteil entnommen werden kann, dass wir hier eine sekundäre Bildung vor uns hätten. Es fragt sich nur, ob solch' Urteil durch die Vergleichung mit der matthäischen Form besser begründet werden kann. Dass Matthäus hier die bessere Form zeigt, ist zwar das gewöhnliche Urteil, es ist jedoch nur ein Vorurteil, welches auf sehr schwachen Füssen steht, da der sekundäre Charakter des Matthäustextes gerade hier besonders evident ist.

*) Wenn Weiss (z. B. L. J. I. 515) einen solchen »schon« in der Adresse der Weherufe an nicht Anwesende findet, so ist das eine eigentümliche Verkennung der rhetorischen Form. Oder waren Chorazin, Bethsaida und Kapernaum »anwesend«, als das Wort Matth. 11, 21–24 gesprochen wurde?



1. Fassen wir die matthäischen Seligpreisungen im ganzen ins Auge, so sollte uns schon die bedeutende Mehrzahl derselben (9, resp. 8 gegen 3 bei Luc.) stutzig machen und uns bei dem so stark hervortretenden Bestreben des ersten Evangelisten, Gleichartiges zu kombinieren, den Gedanken nahelegen, dass wir in dieser Vermehrung ein redaktionelles Werk des Evangelisten vor uns haben. Zumal, da eine derartige Häufung durchaus nicht den Eindruck des Natürlichen und Ursprünglichen macht und sich endlich kein Grund vorfinden lässt, warum der dritte Evangelist resp. dessen Quelle die Makarismen v. 4. 7. 8. 9. ausgelassen haben sollten — unsympathisch konnten sie ihnen doch nicht sein. (Vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 333 Anm.)

2. Die Annahme, dass die über Lucas hinausgehenden Makarismen nicht ursprünglich mit den andern zusammengehören, wird noch bestärkt durch die Beobachtung, dass sie einen wesentlich anderen Charakter zeigen. Weiss hat ihn dahin bestimmt, dass, während in v. 3. 5. 6. (Tischendorf) »die Bedingungen genannt sind, welche zur Teilnahme an dem gegenwärtigen Gottesreich befähigen«, die vier andern (v. 4. 7. 8. 9.) »Eigenschaften der wahren Reichsgenossen nennen, welche die Teilnahme an der Seligkeit des vollendeten Reichs in Aussicht stellen«. Daher nimmt auch Weiss an, dass in der Quelle des ersten Evangelisten nur die drei ersten Makarismen die »Bergpredigt« eröffnet hätten (Kommentar zu Matthäus, Anm. hinter v. 9). Und auch wer die von Weiss versuchte Formulierung des verschiedenen Charakters der beiden Makarismenreihen nicht ganz billigt, wird doch die Thatsache der Verschiedenheit zugestehen müssen.

3. Wenn aber Weiss trotzdem daran festhält, dass die drei ersten Makarismen in der Form von Matthäus richtig erhalten seien, wie das denn das vulgäre theologische Urteil ist, so kann — genau betrachtet — diese Meinung lediglich darin eine Stütze finden, dass die matthäische Form für den praktischen Gebrauch der Kirche handlicher ist; historisch

angesehen, lassen sich dagegen die gewichtigsten Bedenken geltend machen.

a) Wenn die erste Seligpreisung durch den Zusatz *τῷ πνευματι* erweitert ist, so zeigt schon die Unzahl der verschiedenen Erklärungen dieses Zusatzes, dass er nicht einfach gedacht ist und deshalb nicht ursprünglich sein kann (vgl. Pfleiderer S. 490). Wollte man ihn klar und bestimmt fassen, d. h. *πνευμα* in der gewöhnlichen Bedeutung (= heiliger Geist) nehmen, so käme sogar ein Nonsens heraus: es würden die am heiligen Geiste Armen selig gepriesen werden, während in diesem Punkte nur der Reichtum selig machen kann. Soll aber, wie man gewöhnlich erklärt, dieser Zusatz lediglich die geistige Armut im Gegensatz zur leiblichen bezeichnen, so ist das ein ganz vager Begriff, der, wenn er fassbar sein soll, erst genauer definiert werden muss und eben deshalb den verschiedenartigsten Erklärungen Thür und Thor öffnet. Verständlich wird der Ausdruck nur als eine Glosse zu dem ursprünglich vorgefundenen *πτωχοί* (mit dem Sinne: »pneumatisch, geistlich zu verstehen!«), durch welche die anstössig gewordene Seligpreisung der (leiblich) Armen in einem unanstössigen Sinne umgedeutet werden sollte.

b) Auch die Seligpreisung v. 5 (Tischendorf) kennzeichnet sich Luc. 21 b gegenüber als die spätere Form dadurch, dass die plastisch-konkreten Ausdrücke (*κλαίειν, γελᾶν*) durch abstrakte (*πενθεῖν, παρακληθῆναι*) ersetzt sind.

c) Von v. 6 gilt dasselbe wie von v. 3. Der Zusatz *τὴν δικαιοσύνην* kennzeichnet sich ebenso sehr wie *τῷ πνεύματι* v. 3 als eine Glosse, welche die anstössig gewordene oder nicht mehr verständliche Seligpreisung der (leiblich) Hungernden geistlich umdeuten soll. Dass diese Umdeutung dem Evangelisten und nicht schon der Quelle angehört, wird durch v. 10 wahrscheinlich, wo der Ausdruck *δικαιοσύνη* wiederkehrt und zwar in einem Satze, welcher sicherlich vom Evangelisten herrührt, sofern er nur eine der Form der vorhergehenden Makarismen angenäherte und dadurch zur

Überleitung dienende Umschreibung der Seligpreisung v. 11. 12. ist.

d) v. 11. 12. ist die spätere Form erkennbar an dem allgemeinen πᾶν πονηρόν und dem vorsichtigen ψευδόμενοι.

Somit ergiebt auch die Vergleichung der matthäischen Form mit dem Lucastexte, dass die Ursprünglichkeit durchaus auf Seiten des letzteren zu suchen ist. Der erste Evangelist hat von einem späteren Standpunkte aus, dem die Seligpreisung der Armen bezw. das Wehe über die Reichen bereits anstössig oder unverständlich geworden war, die drei Seligpreisungen, mit denen die »Bergpredigt« in der Quelle begann, geistlich umgedeutet (und zwar für den praktischen Gebrauch glücklich umgedeutet, da das historische Verständnis, das zur richtigen Würdigung der ursprünglichen Form nötig ist, nur wenigen in der Christenheit gegeben ist). Die vierte Seligpreisung hat er in einer etwas vorsichtigeren Form stehen lassen, die Weherufe dagegen gänzlich ausgelassen und zum Ersatz dafür vier weitere Seligpreisungen, sei es aus mündlicher oder schriftlicher Überlieferung, eingeschoben.*)

2. Luc. 6, 30. 34 f.

Hier weicht das dritte vom ersten Evangelium insofern ab, als Matthäus (5, 42) den Spruch Luc. 6, 30 in einer ande-

*) Beiläufig möchte ich hier zur Frage stellen, ob wir nicht in Matth. 5, 4 eine andere Form, vielleicht die Urform des ersten Makarismus erkennen dürfen. Der aus Psalm 37, 11 genommene Ausdruck κληρονομεῖν τὴν γῆν (= das Land Israel) kann in Jesu Munde nur die Besitznahme des Gottesreichs bedeuten, ist also gleich mit der Verheissung Matth. 5, 3 und Luc. 6, 20. Πραΰς aber ist an mehreren Stellen der *XX* die Übersetzung des hebräischen *anaw* = πτωχός (so gerade Psalm 37, 11). Daher ist es mir sehr wahrscheinlich, dass wir hier einen vom Evangelisten aus einer anderen Quelle als der Logienschrift entnommenen Doppelgänger des ersten Makarismus vor uns haben. Und zwar macht die plastisch-konkrete Bezeichnung des Heilsgutes, die schon in der Logienschrift durch den eigentlichen Ausdruck ersetzt ward, aber den ebenso konkreten Bezeichnungen Luc. 6, 21 trefflich entspricht, durchaus den Eindruck des Originalen und Authentischen.

ren Form bietet, den v. 34 f. gegebenen Gedanken dagegen ganz auslässt.

Hinsichtlich des Spruches v. 30 ist zu bemerken, dass das lukanische παντί zweifellos das Quellenmässige ist. Nur die Mahnung, jedem zu geben, der da bittet, ganz einerlei ob er der Gabe würdig sei oder nicht, entspricht dem, der eine bessere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer predigen wollte. Durch die vorsichtige Auslassung des παντί seitens des ersten Evangelisten wird die erste Satzhälfte zu einer Trivialität. Auch der Gedanke, dass man selbst das, was ein anderer mit Gewalt wegnimmt, nicht zurückfordern soll, entspricht durchaus den Mahnungen v. 29 und wird durch Did. ap. I, 4 als in diesem Zusammenhang überliefert erhärtet.

Ebenso ist es eine willkürliche Behauptung, dass das Wort vom Leihen ohne Hoffnung auf Wiederempfang des dargeliehenen Kapitals (Statt μηδένα ἀπελπίζοντες ist v. 35 mit B. A. D. μηδὲν ἀπελπ. zu lesen) eine vom Evangelisten weitergeführte Reminiscenz an Matth. 5, 42 sei (B. u. J. Weiss). Da schon das alttestamentliche Gesetz den Volksgenossen gegenüber das Zinsnehmen verboten hatte (2. Mose 22, 25, 3. Mose 25, 36 ff., 5. Mose 23, 19 ff.), musste der, der eine vollkommene Gerechtigkeit predigen wollte, dies Verbot zu solchem Gebot steigern. Freilich liegt demselben weder eine nationalökonomische Erwägung (Naumann S. 6) noch der Gedanke, dass ein derartiges Leihen »eine besonders wichtige Probe der Loslösung vom weltlichen Besitz« sei (J. Weiss) zu Grunde. Vielmehr kommt das Ausleihen ohne Hoffnung der Wiedererlangung in diesem Zusammenhang nur als ein Beispiel der vollkommenen Liebesübung in Betracht, ist aber als solches besonders treffend. Wenn Matthäus diesen Gedanken nicht bietet, so ist zu sagen, dass eine Auslassung desselben um der praktischen Bedenklichkeit der Massregel willen viel leichter erklärlich ist, als eine willkürliche Hinzufügung seitens des dritten Evangelisten.

Übrigens gebe ich eine formale Bearbeitung dieser Stelle seitens des dritten Evangelisten bereitwilligst zu. Diese wird schon durch die Wiederaufnahme von v. 27 b und v. 35 und die Einschiebung des in der Quelle jedenfalls an einer anderen Stelle seinen Ort habenden Spruches v. 31 (= Matth. 7, 12) bewiesen. Der Evangelist hat hier einen seiner Combinationsversuche gemacht, in denen er eine weniger glückliche Hand als Matth. hatte (cf. auch 16, 10—13). Desto bestimmter muss ich darauf bestehen, dass die ausgesprochenen Gedanken durchaus dem historischen Jesus entsprechen und als in der Quelle dargeboten gewesen zu betrachten sind.

3. Luc. 10, 17—20.

Ein Wort aus der Lucasquelle von hoher Originalität. Für unsere Zwecke ist besonders v. 20 bemerkenswert. Die höchste Freude eines Jüngers Jesu sollen nicht äussere Machtthaten, sondern die Teilhaberschaft am himmlischen Bürgerreiche sein. Dass die Sicherung des eigenen Seelenheils nach Jesu Meinung das höchste Interesse des Menschen bilden soll, wird durch dieses ohne Zweifel authentische Wort im Verein mit 9, 25 (= Marc. 8, 36, Matth. 16, 26) festgestellt.

4. Luc. 10, 25—37.

Die in diesem Zusammenhang enthaltene Gleichnis-, richtiger Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter wird auch von Holtzmann als original anerkannt. Wie Feine S. 106 f. treffend hervorhebt, nimmt sie auf auch sonst bekannte und bezeugte jüdische Verhältnisse Bezug; sie ist demnach unbedenklich der judenchristlichen Lucasquelle zuzuweisen und kein Grund ersichtlich, sie nicht für eine authentische Rede Jesu zu halten.

Fraglich ist dagegen die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs der Erzählung mit der ersten Frage des Schriftgelehrten. Sofern die Verknüpfung des Gebotes der Gottesliebe mit dem der Nächstenliebe als Summe des Gesetzes entschieden als eine ursprüngliche Conception Jesu anzusehen ist, während diese Zusammenstellung hier schon dem Schrift-

gelehrten in den Mund gelegt wird, ist die Marc. 12, 28—31 = Matth. 22, 34—40 gebotene Formulierung entschieden ursprünglicher. Dadurch, dass Lucas die betr. Stelle an ihrem Ort auslässt, zeigt er, dass er sie gekannt hat und die hier gebotene Form als Ersatz dafür angesehen hat. Am nächsten liegt die Annahme, dass der Evangelist hier einen Kombinationsversuch gemacht und die Stelle Marc. 12, 28—31 bezw. Matth. 22, 34—40 in ziemlich freier Weise zur Einleitung für das in seiner Quelle vorgefundene Stück v. 30—37 benutzt hat. Die quellenmässige Einleitung wird gelautet haben: *καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη λέγων. τίς ἐστίν μου πλησίον;* auch das *ἐκπειράζων* könnte ursprünglich sein, da bei der bekannten jüdischen Ansicht, dass nur der jüdische Volksgenosse unter den Begriff des Nächsten falle, die freiere Stellung Jesu zum jüdischen Volkstum wohl zu solcher »Versuchung« Anlass geben konnte. Doch findet es sich auch — und bei der dort gebotenen Formulierung der Frage durchaus passend — Matth. 22, 35; und in der matthäischen Form darf man vielleicht die ursprüngliche der Logienschrift sehen, während die bei Marcus vorliegende meines Erachtens eine selbständige andere Überlieferung darstellt (gegen Weiss, der in der Marcusform eine Umbildung der matthäischen sieht). Wir dürfen also annehmen, dass der dritte Evangelist das *ἐκπειράζων* aus der Stelle Matth. 22, 35—40, die auch ihm in dieser Form in seiner Quellenschrift, aber an anderer Stelle dargeboten war, mit übernommen hat. Jedenfalls passt es zu seiner Formulierung der ersten Frage nicht.

Dass aber die Beispielerzählung in der That ursprünglich eine Antwort auf die Frage nach dem Begriff des Nächsten war, muss ich trotz der von Holtzmann, Feine und J. Weiss geäusserten Zweifel aufrecht erhalten. Wenn Holtzmann und nach ihm Feine meint, dass der Jude gemäss seiner Anfrage zu belehren war, dass der Samariter für ihn unter den Begriff des Nächsten falle und J. Weiss (S. 461, Anm.) mit einer etwas anderen Wendung dies sogar für den ursprünglichen Gedanken der Erzählung hält, so schreiben sie ohne

Berechtigung Jesu vor, wie er zu antworten gehabt hätte, während doch Jesus gerade bei einer versucherischen Tendenz der Frage eine derartige Antwort klüglich vermeiden musste. Ich verstehe nicht, wie in der »Inconcinnität« (HOLTZMANN), dem »Contrast« (J. WEISS) zwischen v. 29 und v. 36 f. ein Grund gegen die Ursprünglichkeit der Verknüpfung gefunden werden kann, da in diesem Contrast gerade die Pointe liegt. Allerdings ist der Gedanke »vermutlich für die schlichten Leser des Evangeliums wie für seinen Verfasser zu sein« (J. WEISS), aber doch nicht für Jesum. Gerade in der unnachahmlichen Feinheit des Gedankens liegt die Bürgschaft der Authentie.*)

Ist nun v. 30—37 für eine authentische Antwort Jesu auf die Frage nach dem Begriff des Nächsten zu halten, so haben wir hier eine überaus wertvolle Lehre. Der Schriftgelehrte hatte gefragt: wer ist mein Nächster? Er verlangte für den im Gesetz offen gelassenen Begriff des Nächsten eine genau abgegrenzte, juristisch formulierte Definition — und darin liegt schon die ganze von Jesu immer wieder bekämpfte mechanische und äusserliche Auffassung der sittlichen Gebote. Jesus belehrt ihn mit einer besonders feinen Wendung, indem er an die Stelle der Frage: wer ist mein Nächster? die Frage: wie werde ich Nächster? setzt, dass seine Frage verkehrt, weil vollkommen überflüssig sei: wer wirklich Nächstenliebe im Herzen trägt, legt sich die Frage nach dem Begriff des Nächsten überhaupt nicht vor, sondern übt in aller Einfalt, ohne zu grübeln, die Nächstenliebe thatsächlich aus, so oft er Gelegenheit findet. Der Samariter hatte ein erbarmend Herz (*ἐσπλαγχνίσθη* v. 33), und that, was ihm sein Herz eingab. Gehe hin und thue desgleichen, so erfüllst du das Gebot der Nächstenliebe und hast nicht theoretisch, wohl aber praktisch den rechten Begriff vom Nächsten im Sinne

*) Der Gedanke, den J. WEISS als den ursprünglichen des Erzählers hinstellt, ist womöglich noch schwieriger aus der Erzählung zu entnehmen als der im folgenden entwickelte.

des Gesetzes! Dies ist die eigentlich doch nicht schwer verständliche Pointe.

Spielt so der Gegensatz zwischen theoretischer Gesetzeserkenntnis und praktischer Liebesübung eine wohl zu beachtende Rolle in der Tendenz des Gleichnisses, so wird von hier aus auch verständlich, warum gerade ein Samariter als Vertreter der rechten Nächstenliebe, dagegen ein Priester und ein Levit als Gegenstücke derselben eingeführt werden. Offenbar kommen letztere als Vertreter der religiösen Institution, somit auch der gesetzlichen Moral in Betracht, der Samariter aber als ein durch pharisäisches Gesetzesverständnis nicht verbildeter einfacher und natürlicher Mensch. Es liegt somit dieser Gegenüberstellung der Gedanke zu Grunde, dass das specifisch jüdische Kirchentum mit seiner gesetzlichen Kasuistik, wie es zu Jesu Zeit herrschend war, den Sinn für einfache natürliche Barmherzigkeitsübung verderbe. Das stimmt mit den Marc. 7, 9—12, Matth. 23, 22 f. ausgesprochenen Gedanken überein und wird der Erfahrung Jesu entsprochen haben.

Die vielfach übliche Erklärung, das Gleichnis wolle den Begriff des Nächsten dahin bestimmen, dass Nächster sei jeder, der unserer Hülfe bedürfe, namentlich im Gegensatz zur jüdischen Ansicht, dass die Pflicht der Nächstenliebe sich nicht über die nationalen Grenzpfähle erstrecke, entspricht nicht der ganzen Anlage der Erzählung — es hätte dann mindestens bemerkt werden müssen, welcher Nationalität der unter die Mörder Gefallene war. Dieser Gedanke liegt vielmehr der ganzen Erzählung als selbstverständliche Voraussetzung zu Grunde, der Lehrgedanke selber geht tiefer.

5. Luc. 10, 38—42.

Die tübingische Deutung dieses Abschnittes, nach welcher Martha das Judenchristentum, Maria den Paulinismus darstellt, ist heute wohl allgemein überwunden. Doch sieht auch Holtzmann in den Schwestern die Typen der vita activa und contemplativa. Mir scheint kein Grund vorzuliegen, warum

man dieses Stück nicht der judenchristlichen Quelle des 3. Evangeliums zuzurechnen und für eine geschichtliche Überlieferung zu erklären hätte. Dann aber ist das eine Notwendige im Sinne Jesu das gläubige Hören seiner Lehre, welches dem Erfolge nach, sofern es die Anteilnahme an dem religiösen Heilsgut mit sich führt, ein »Teil« ist, welches nicht »von ihr genommen« werden kann. Dass das ausschliessliche Streben nach dem religiösen Heil dem Sorgen und Mühen um irdische Dinge als das schlechthin Notwendige und einzig wahrhaft Wertvolle gegenübergestellt wird, ist ein nicht nur im Lukasevangelium vielfach hervortretender Zug der Lehre Jesu.

6. **Luk. 11, 1—4.**

Dass die Form, in welcher hier das Herrngebet gebracht wird, die ursprünglichere gegenüber der matthäischen (6, 9—13) ist, folgt schon daraus, dass, wenn der Evangelist die vollere Form vor sich hatte, kein Grund vorlag, etwas daran auszulassen. Denn dass er die Gebetsformel verkürzt hätte, um sie leichter behaltbar und dadurch gebräuchlicher zu machen (Weiss), hat wenig Sinn. Vielmehr zeigt die von einander unabhängige (J. Weiss) Überlieferung in Matthäus einer- und Did. XII apost. 8, 2 f. andererseits, dass, als das Herrngebet zur Formel wurde, die Gemeinde das Bedürfnis fühlte, die Zahl der Bitten zur heiligen Siebenzahl zu erweitern. Lucas zeigt sich hier Matthäus gegenüber treuer, indem er das Herrngebet in der ihm schriftlich vorliegenden Form, jener dagegen in der zu seiner Zeit üblichen Fassung aufnahm.

Die sogenannte erste Bitte muss mit J. Weiss, als »huldigendes Bekenntnis zu dem heiligen und verehrungswürdigen Namen Gottes« (= Vater, des Name uns allezeit heilig sein soll) gefasst werden und stellt in diesem Sinne keine eigentliche Bitte, sondern ein Wahrzeichen dafür dar, dass man sich mit dem Gebet zum Vater im Himmel auf heiligen Boden begebe. Somit haben wir in dieser authentischen Gebetsanweisung Jesu die Lehre, dass der Jünger Jesu vor allem um viererlei Dinge bitten soll: 1. um die Verwirk-

lichung der religiösen Heilshoffnung, 2. um das zum irdischen Leben Notwendige (nicht mehr!), 3. um Sündenvergebung, 4. um Bewahrung vor (wirksamer) Versuchung, also ausser um das ewige und das zum zeitlichen Leben Notwendige um die Beseitigung dessen, was das Hindurchdringen durchs zeitliche zum ewigen Leben hindert — eine sehr treffende Heraushebung dessen, was für den Jünger Jesu in der That das Wichtigste ist. Man bemerke, wie das Ewige, Transcendente an die Spitze tritt und das ganze Gebet beherrscht, ohne dass darum das Irdische ganz zurücktritt, wenn auch die irdischen Wünsche mit Absicht auf das Allernotwendigste beschränkt werden.

7. **Luc. 11, 5—8**

hat für unsere Frage keinen Wert; ich weise nur im Vorübergehen auf die unnachahmliche Originalität dieses Gleichnisses hin: Hier bietet die lukanische Quelle wieder ein Stück, welches sozusagen den Erdgeruch des palästinensischen Volkslebens an sich trägt.

8. **Luc. 11, 39—41**

vgl. Matth. 23, 25 f.

Zu der von Matthäus abweichenden Vorschrift v. 41: Gebet das darin (nämlich in den Bechern und Schüsseln) Befindliche als Almosen, und siehe, so ist auch alles rein, bemerkt B. Weiss: »So gewinnt Lucas aufs Neue eine Empfehlung der Wohlthätigkeit.«

In der That wird in der ganzen Stelle (v. 39—41) die Hand des heidenchristlichen Redaktors deutlich. Die Überlieferung des Matthäus zeigt sich hier durch die Einheitlichkeit als die treuere. Bei Matthäus ist einheitlich nur von dem Äusseren und Inneren der Gefässe die Rede. Bei Lucas dagegen steht v. 39 dem Äusseren des Bechers und der Schüssel *τὸ ἔσωθεν ὑμῶν* gegenüber, was ungezwungen nichts anderes als das Innere der Pharisäer, ihre menschliche Verfassung bedeuten kann. In v. 40 ist es, wie die abweichenden Auslegungen zeigen, gänzlich unklar, was eigent-

lich unter dem Äusseren und dem Inneren verstanden sei; v. 41 dagegen ist wieder vom Inhalt der Gefässe die Rede. Diese Unklarheit führt gerade wie z. B. die unklare Wendung *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* Matth. 5, 3 auf die Hand eines Späteren, der seine Quelle nicht mehr recht verstand oder der Meinung war, dass er sie seinen Lesern mundgerecht machen müsse, also hier auf die Hand des heidenchristlichen autors ad Theophilum. Es ist deshalb durchaus unrichtig, wenn Joh. Weiss (nach Feine) diese Abweichungen der judenchristlichen Quelle zuschreibt. Auch die Einführung der Gelegenheit, bei welcher diese Reden gesprochen seien (v. 37, 38 und 45) zeigen ganz die Art des pragmatisierenden Geschichtsschreibers, als den sich der autor ad Theophilum kundgiebt. Die geringe Geschicklichkeit, welche dieser beweist, wo er einmal eine Änderung seines Textbefundes für nötig hält, zeigt wieder, dass man da, wo der matthäischen Tradition gegenüber das offenbar Ursprünglichere erscheint, auf eine ältere Quelle zurückgehen muss.

Offenbar hat der heidenchristliche Verfasser nicht recht verstanden, inwiefern bei den Pharisäern der Inhalt der Gefässe als voll von Raub und Bosheit bezeichnet werden könne, und hat deshalb *τὸ ἔσωθεν* v. 39 auf ihre moralische Beschaffenheit umgebogen. Dann hat er in seiner Vorlage gelesen: *Φαρισαῖε τυφλὲ,* ohne dass erklärt wäre, worin die »Blindheit« der Pharisäer, die er richtig als »Thorheit« deutet, bestand, und hat diese mit der unklaren Sentenz v. 40 auf seine Weise näher zu erklären versucht. Endlich hat er in der Matth. 23, 26 entsprechenden Stelle seiner Quelle die Vorschrift gelesen, dass man zuerst das Innere der Gefässe reinigen solle, ohne dass wiederum die Art, wie dies zu geschehen habe, genauer angegeben wäre. Im Nachdenken darüber, wie man Speise und Getränke moralisch reinigen könne, hat er gefunden, dass dies nur dadurch geschehen könne, dass man dieselben als Almosen weggebe, und hat dann statt des quellenmässigen Befundes diese seine Erklärung eingesetzt.

Ist dieser Sachverhalt der richtige — und es scheint mir Vieles dafür zu sprechen — so fällt die vielfach anstössig gefundene Sentenz, dass durch Almosengeben alles gut gemacht werde, weder Jesu noch der judenchristlichen Quelle zur Last. Ich muss freilich gestehen, dass, da bei ihm alles Geist und Leben ist und das mit Absicht in auffällige Form Gekleidete stets cum grano salis verstanden werden will, in Jesu Munde selbst eine derartige Sentenz mir nicht anstössig sein würde. Aber die Unklarheiten der Stelle nötigen mich, diesen Satz auf Rechnung des Redaktors zu setzen.

Aber auch in diesem Falle wäre es verkehrt mit Weiss zu sagen, dass der Evangelist mit dieser Formulierung eine neue Empfehlung der Wohlthätigkeit gewinnen wollte. Diese war in seiner Quelle und ist gewiss auch von dem historischen Jesus genügend stark empfohlen worden, als dass er eine Ergänzung in dieser Beziehung nötig hätte. Er hat vielmehr lediglich die Absicht gehabt, die unklare Weisung seiner Quelle, das Innere der Gefässe zu reinigen, nach seinem Verständnis, welches denn allerdings den schon zur Werkheiligkeit neigenden Ansichten seiner Zeit entsprach, zu verdeutlichen.

9. Luc. 12, 13—21.

Von v. 13 bis 34 haben wir einen zusammenhängenden Abschnitt, dessen Thema das Verhältnis zu den irdischen Gütern ist und der dem Redaktor vermutlich schon in seiner Quelle in dieser Zusammensetzung vorgelegen hat (so auch Feine und J. Weiss). Der zweite Teil (v. 22—34) ist von Matthäus in die Bergrede verlegt, der erste ist Lucas eigentümlich und scheint auf guter Überlieferung zu beruhen.

Schon die Einführung (v. 13 f.) gehört bei diesem Stück offenbar nicht dem Evangelisten, sondern der Quelle an; sie passt vortrefflich zu der nachfolgenden Rede und versetzt uns in eine historisch durchaus wahrscheinliche Situation. Die Autorität, welche Jesus sich bereits bei dem Volke erworben hatte, sucht ein Mann gegen seinen Bruder, der den

ihm gehörenden Teil des väterlichen Erbes ihm vorenthielt, in Anspruch zu nehmen. Jesus lehnt dieses Ansinnen in schroffer Weise ab, mit der Motivierung, dass er nicht zum Richter oder (Erb-) Teiler — das war die richterliche Funktion, die hier von ihm verlangt ward — gesetzt sei. Nicht Bescheidenheit oder das Prinzip der Nichteinmischung ist der Grund der Ablehnung, vielmehr das erhabene Bewusstsein Jesu, zu Höherem und Besserem berufen zu sein als zur Beschäftigung mit Rechtsfragen, die den elenden Mammon betreffen.

Und es entspricht ganz den Anschauungen dessen, der es für sittlich unerlaubt hielt, um Geld und Gut zu prozessieren (Matth. 5, 40), wenn er aus der Bitte des Mannes, dem doch scheinbar Unrecht geschehen war, ein verkehrtes Streben nach irdischem Gut herausliest und aus ihr den Anlass nimmt zu einer allgemeinen, an das Volk gerichteten Warnung vor der *πλεονεξία,* d. h. dem Streben nach Vermehrung der Lebensgüter, einer Warnung, welche er damit begründet, dass »einer in dem Überfluss nicht sein Leben habe« (v. 15). Gemeint ist ein über das durchaus notwendige Mass hinausgehender irdischer Besitz. Dieser ist völlig wertlos, da er nicht einmal das Leben garantieren kann. Das Leben ist das höchste Gut (Marc. 8, 36, Matth. 6, 25 = Luc. 12, 23) und Lebenserhaltung die höchste Pflicht, aber das Leben (im wahren Sinne) wird nicht durch irdische, sondern nur durch himmliche Güter garantiert (v. 21). Nur wenn der Ausdruck »Leben« in diesem (zwischen irdischem und himmlischem schillernden) Sinne genommen wird, erfasst man diese Sentenz in ihrem Vollsinn (gegen J. Weiss, der *ζωή* nur vom physischen Leben verstanden wissen will). *Ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* wird man am besten mit J. Weiss für einen erklärenden Zusatz des Evangelisten zu *ἐν τῷ περισσεύειν,* also für pleonastisch halten. Andernfalls wird der Gedanke zu künstlich (gegen B. Weiss und Holtzmann).

Diese Wahrheit, dass das Leben eines Menschen nicht von grossem Besitz abhänge, wird nun durch ein einfaches, aus

dem Leben gegriffenes Beispiel erläutert. Dass diese Erzählung an alttestamentliche Stellen erinnert (Sir. 11, 17—19, Ps. 49, 19 f.), ist bei der Einfachheit des dargestellten Gedankens nicht auffallend und daher kein Grund, ihre Authentie zu bestreiten. Der Zweck, jene schon vorangestellte und im Schlussworte wieder anklingende Sentenz, dass vom irdischen Überfluss das Leben nicht abhänge, zu beweisen, wird erreicht durch ein Beispiel des sich häufig wiederholenden Vorgangs, dass ein Mensch im schönsten Überfluss plötzlich stirbt. Nebengedanken sind 1., dass es eine Thorheit ist (*ἄφρων* v. 20), sowohl sich auf seinen Besitz zu verlassen, als auch überhaupt sich Erdenschätze anzusammeln (v. 20 b.), 2. dass der Besitz und Erwerb des Reichtums gefährlich ist (*οὕτως* v. 21 = das ist das traurige Ende des, der . . .) sofern er leicht dazu verführt, auf Erdengüter das Glück zu bauen und darüber des einzigen, das wahrhaft zum Leben dient (*πλουτεῖν εἰς θεὸν*) zu vergessen (also eine Illustration zu Matth. 6, 19—21 = Luc. 12, 33 f.).

Inbezug auf das Wortverständnis von v. 21 ist zu betonen, dass *εἰς θεὸν* nicht gepresst werden darf in dem Sinne, dass es im Gegensatz zu *αὑτῷ* stände. Vielmehr stehen sich die ganzen Begriffe gegenüber, auf der einen Seite das *εἰς θεὸν πλουτεῖν* d. h. ein Reichtum an religiösen Gütern, auf der andern Seite das *θησαυρίζειν αὑτῷ* d. h. das Ansammeln von Erdenschätzen. Es ist nämlich zu bedenken, dass *θησαυροὶ* als solche nur Erdenschätze sind, dagegen die Rede von Himmelsschätzen eine originale Bildung Jesu ist (v. 33), die erst uns durch die homiletische Sprache so geläufig geworden ist. Es ist demnach falsch *πλουτεῖν εἰς θεὸν* vom irdischen Reichtum zu verstehen, den man in der Richtung auf Gott, zu göttlichen Zwecken, zu verwenden habe — ein Gedanke, der hier fern liegt und erst 16, 9 seine Stätte findet.

10. **Luc. 12, 33 f**

weicht in Form und Inhalt von der parallelen Stelle Matth. 6, 19—21 ab, insofern hier an die Stelle der negativen Vor-

schrift, keine Erdenschätze aufzuspeichern, die positive tritt, das Vorhandene zu verkaufen und den Erlös als Almosen wegzugeben. Daher wird die Vorschrift v. 33a von B. Weiss als Ergänzung, von Holtzmann als Ausdeutung, von J. Weiss als Erläuterung seitens des Evangelisten aufgefasst.

Auch ich bin der Meinung, dass hier die Hand des Evangelisten thätig gewesen ist, doch wesentlich nur formell, während die genannten Exegeten in dem Satze v. 33a zugleich eine inhaltliche Änderung gegenüber dem quellenmässigen Befunde erkennen.

Es ist unrichtig, von einer »eigenmächtigen Generalisierung der individuellen Vorschrift Luc. 18, 22« seitens des Evangelisten (Holtzmann) zu sprechen. Vielmehr beruht, wie schon oben ausgeführt, die individuelle Vorschrift Luc. 18, 22 auf einer generellen Meinung Jesu. Der Rat, den Jesus jenem Reichen gab, würde eine unbegreifliche Härte gegen diese heilsbegierige Seele darstellen, wenn es nicht überhaupt die Meinung Jesu gewesen wäre, dass ein grösserer Besitz seelengefährlich und deshalb am besten in Form von Almosen aus der Hand zu geben sei. Der Inhalt der lucanischen Vorschrift spricht also durchaus nicht gegen ihre Zurückführung auf den historischen Jesus bezw. die Quelle. Aber wohl die Form. Dass Jesus jemals in solcher nüchtern-abstrakten Form die Aufgabe des Besitzes allgemein gefordert hätte, ist nicht denkbar.

Andererseits ist nicht zu verkennen, dass in der lucanischen Überlieferung Elemente vorliegen, welche ihrer Originalität wegen auf die Quelle bezw. Jesum selber zurückgeführt werden müssen. Da ist einmal die drastische Bezeichnung der himmlischen Güter als »Beutel, die nicht veralten« (gemeint sind die ledernen Gürtelbörsen) und sodann der Ausdruck *ἀνεκλειπτὸν*, welcher gegenüber der matthäischen Überlieferung einen neuen Gedanken einführt, insofern damit zu der absoluten Sicherheit der himmlischen Schätze ihre Unerschöpflichkeit kommt.

Es muss deshalb angenommen werden, dass das, was Lucas über Matthäus hinaus bietet, eine quellenmässige Unterlage gehabt hat, einen Ausspruch Jesu, in welchem den sich im Gebrauche abnutzenden ledernen Geldbeuteln mit ihrem so leicht sich erschöpfenden Inhalt der unerschöpfliche, nie sich abnutzende Himmelsschatz gegenübergestellt war. Dieser Ausspruch stand entweder an einer anderen Stelle der Quelle und ist vom Evangelisten mit dem Matth. 6, 19—21 entsprechenden Ausspruch der gleichen Beziehung auf den Himmelsschatz wegen zusammengestellt, wobei zugleich die Kürzung des zweiten Spruches der matthäischen Relation gegenüber ihre Erklärung finden würde. Oder aber wir haben in der Quelle einen jener Doppelsprüche anzunehmen, welche wir öfter finden und welche gleichwie Doppelgleichnisse sicherlich eine Eigentümlickeit der Rede Jesu gewesen sind. In beiden Gliedern wäre dann wesentlich derselbe Gedanke ausgedrückt gewesen, nämlich der absoluten Wertlosigkeit irdischen Besitzes gegenüber dem himmlischen, einmal auf das bare Geld und deren Aufbewahrungsort, die *βαλλάντια,* und sodann auf die Vorräte an Kleidungsstücken und Hausgerät und deren Aufenthaltsort, das *ταμεῖον* exemplificiert.

Der Annahme, dass der erste Evangelist, der ja derartigen »ebionitischen« Aussprüchen Jesu kritisch gegenüberstand, den auf das bare Geld bezüglichen Spruch ausgelassen hat, steht nichts im Wege, zumal wenn wir annehmen dürfen, dass in dem ersten Ausspruch nicht allein die Ansammlung von Geld verboten, sondern die Entäusserung vom Geldbesitz geboten bezw. angeraten war (etwa: werfet weg die Beutel, die so bald veralten, schüttet aus das Geld, das sich so schnell verzehrt!). Einen derartigen Ausspruch Jesu nicht zumuten wollen ist genau betrachtet eine grosse Kurzsichtigkeit. Es ist doch in der That nicht abzusehen, inwiefern man zwischen dem Verbot Schätze anzusammeln und dem Gebot, schon angesammelte Schätze wegzuwerfen, einen so grossen Unterschied statuieren kann. Das erstere so ernstlich zu verbieten, hatte Jesus doch nur dann Anlass, wenn

er einen grösseren Besitz nicht nur für wertlos, sondern auch für seelengefährlich (v. 34) hielt. Dann aber war es nur die Konsequenz, von jedem, der ernstlich nach dem Himmelreich trachtete, auch die Aufgabe etwa schon vorhandenen grösseren Besitzes zu fordern.

Dem Evangelisten wird also lediglich eine Veränderung der Form zur Last zu legen sein. Und zwar weist diese Form unverkennbar auf Luc. 18, 22 hin. Das Motiv zu dieser Änderung, die freilich im Sinne des Evangelisten nur eine klarere Formulierung war, wird die Reflexion auf die Art, wie man sich Himmelsschätze erwerben könne, gewesen sein. Er glaubte aus 18, 22 herauszulesen, dass das durch Hingabe des Besitzes als Almosen geschehe, und in seinem Sinne ist es vielleicht, wenn J. Weiss die Himmelsschätze als Lohn für das *ζητεῖν* (v. 31) und für die Almosen gedacht sein lässt. In der quellenmässigen Form freilich ist dieser Gedanke nicht ausgedrückt gewesen. Denn dann müsste es statt *ποιήσατε* heissen: *καὶ ποιήσετε* (nicht Befehl, sondern von selbst eintretende Folge wie v. 31 und Matth. 6, 4). In der Quelle wird die Aufforderung, den Erdenbesitz als wertlos und schädlich aufzugeben, die Forderung, sich statt dessen bessere Schätze anzuschaffen, einfach gegensätzlich gegenübergestellt gewesen sein, ohne dass auf die Art, wie man sich den Himmelsschatz erwerbe, reflektiert gewesen wäre.

11. Luc. 14, 7—24.

Sämtliche Redestücke sind als bei Gelegenheit des v. 1—6 berichteten Gastmahls gesprochen dargestellt. Mit Recht setzen Weiss, Holtzmann u. a. diese Placierung auf Rechnung des Evangelisten. Dieser fand in der ihm in der Quelle vorliegenden Geschichte v. 1—6 ein passende Situation, unter welcher die drei Redestücke gesprochen sein könnten, und setzt seinem naiven Pragmatismus entsprechend diese Möglichkeit sofort in historische Wirklichkeit um. Dagegen steht der Annahme, dass die Redestücke sämtlich der Quelle angehört haben, nichts im Wege.

a) Das Wort v. 7—11, wie es jetzt lautet, ist eine Regel für ein kluges Benehmen bei einer Tafelsitzung. Nach Jesu sonstiger Lehrweise wird man jedoch annehmen dürfen, dass er auf dem Gebiet des feinen Benehmens ein Lehrer zu sein nicht für seinen Beruf hielt. Dazu kommt, dass wir am Schlusse v. 11 eine allgemeine Moral lesen, gerade wie sonst bei den lukanischen Gleichniserzählungen. Man wird daher der Vermutung von Weiss Recht geben müssen, dass das, was jetzt als eine Vorschrift erscheint, ursprünglich ein Gleichnis gewesen und erst vom Evangelisten zu einer »Tafelordnung« (Holtzmann) ausgebildet ist. Genau wie 16, 1—9 wird hier die in der socialen Sphäre sich bethätigende weltliche Klugheit als Vorbild für die himmlische Klugheit der »Kinder des Lichts« hingestellt. Für unsere Zwecke kommt diese Erkenntnis nur in dem negativen Sinne in Betracht, dass die social-ethische Regel, die man nach dem Wortlaut hier findet, von dem historischen Jesus nicht gegeben sein wird.

b) Eine von Jesu selber als Lebensregel gemeinte Vorschrift dagegen finden wir v. 12—14. Dass die Klassificierung der einer Wiedervergeltung unfähigen Leute mit der v. 21 gegebenen Charakterisierung übereinstimmt, kann meines Erachtens keinen Grund abgeben, v. 12—14 nicht für authentisch zu halten. Es ist doch nur natürlich, dass da, wo die gleiche Klasse von Leuten geschildert wird, auch dieselben Ausdrücke wiederkehren. Dass der Gleichklang uns auffällt, kommt nur daher, dass durch den Evangelisten die beiden Reden so nahe aneinander herangerückt sind. Auch kann ich nicht mit J. Weiss in dieser Anweisung etwas specifisch »ebionitisches« finden, um daraus Anlass zu nehmen, sie zwar dem Geiste der Lukasquelle, aber nicht dem Geiste Jesu entsprechend zu finden. Die Anweisung, bei Gastmählern nicht diejenigen, die solche wieder geben können, sondern solche, die nicht dazu im Stande sind, einzuladen, geht bei Jesu gar nicht aus spezifischem Interesse für die Armen und Elenden hervor, sondern aus dem Bestreben, das Wesen wahrer Liebes-

übung klarzustellen. Es ist ein einfaches Beispiel zu dem so oft (Matth. 5, 44 ff., 6, 2 ff., 5 ff., Luc. 6, 32–35) von Jesu illustrierten Grundsatze, dass eine That nur dann zu himmlischem Lohn berechtigt, d. h. ethisch vollwertig ist, wenn sie ohne jede Rücksicht auf (irdische) Vergeltung bezw. ohne irgend welches egoistische Motiv gethan wird. Insofern ist es richtig, dass Jesus hier nicht eine Verbesserung der üblichen geselligen Formen hat geben wollen, eine Sache, welche, als dem *αἰων οὗτος* angehörig, ausserhalb seines Gesichtskreises lag. Vielmehr hat er den Anschauungen seiner Zeit gegenüber, nach welcher jedes Gastmahl ein gutes Werk darstellte, seine Jünger belehren wollen, unter welchen Bedingungen die Geselligkeit allein wirklich ethischen Wert bekomme.

c) v. 15—24. Die Ein- resp. Überleitung schreibe ich mit Weiss und Holtzmann dem Redaktor, nicht mit J. Weiss der Quelle zu, da sie mir ziemlich künstlich erscheint. — Das Gleichniss vom grossen Abendmahl ist unzweifelhaft dasselbe wie das matthäische von der königlichen Hochzeit (22, 1–14). Aber ebenso unfraglich ist, dass Lucas hier das ursprünglichere bietet. Die bis ins Einzelnste ausgesponnene Allegorie bei Matthäus (vergl. die Berufung Israels durch die Propheten v. 3, durch Johannes und Jesum v. 4, besonders den ins Gleichnis durchaus nicht hineinpassenden Zug v. 6, 7 = Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Tötung Johannes und Jesu) auf der einen, die Einfachheit und Einheitlichkeit des lukanischen Textes auf der anderen Seite kann die Entscheidung darüber, wo die grössere Ursprünglichkeit liege, nicht zweifelhaft machen. Auch der Schluss bei Matth. (v. 11—14) passt nicht zu dem Befehl des Herrn v. 9 (= Luc. v. 21): Von den auf der Strasse Aufgelesenen kann nicht verlangt werden, dass sie im hochzeitlichen Kleide erscheinen. Ich kann deshalb auch nicht mit Weiss gerade den matthäischen Schluss des Gleichnisses für einen ursprünglichen Zug halten. Allerdings auch nicht für einen selbständigen Zusatz des Matthäus. Vielmehr scheint

mir die beste Lösung der hier vorhandenen Schwierigkeiten die zu sein, dass man annimmt, der erste Evangelist habe seiner combinierenden Weise entsprechend zwei ursprünglich verschiedene Gleichnisse verschmolzen, von denen das eine, bei Lucas in seiner ursprünglichen Gestalt aufbewahrt, von einem einfachen *δεῖπνον,* das andere dagegen von einem königlichen Hochzeitsmahle erzählte und unter dem Bilde des hochzeitlichen Kleides das für die dauernde Teilnahme am Gottesreiche unerlässliche Erfordernis der sittlichen Gerechtigkeit darstellte.

Nun finden allerdings Holtzmann und Weiss auch in der lucanischen Form allegorische Züge und glauben daraus folgern zu dürfen, dass das Gleichniss auch bei Lucas nicht in der ursprünglichen Form vorliege. In der That ist Lucas 14, 16—24 eine allegorische Erzählung. Das grosse Mahl bedeutet das gekommene Gottesreich, der Bote bedeutet Jesus, die dreifache Einladung entspricht einer dreifachen Stufe der Berufung zum Heil, ja die Entschuldigungen der Geladenen entsprechen den thatsächlichen Hinderungsgründen für die Befolgung des Rufes Jesu zum Gottesreich. Aber daraus einen Grund gegen die Authentie der Erzählung herzunehmen ist nur dann geboten, wenn der von Weiss (und Jülicher) an die Parabeln angelegte Kanon richtig ist, was ich meinerseits bestreite (s. S. 4). Nicht schon das Vorhandensein allegorischer Züge, sondern nur dasjenige künstlicher, aus dem einheitlichen Bilde herausfallender allegorischer Züge, sowie der Nachweis, dass das durch solche Züge Angedeutete noch nicht im Gesichtskreis Jesu habe liegen können, wäre ein Grund, einem Gleichnis die Authentie abzusprechen. Bei der lucanischen Form des Gleichnisses liegt dieser Grund nicht vor, da das Gleichnis durchaus einheitlich verläuft und nichts enthält, was nicht von Jesu gedacht und gesagt sein könnte, vielmehr alles der Erfahrung, die er selber mit seiner Verkündigung machte, trefflich entspricht.

Mir scheint die Deutung des Gleichnisses sehr einfach zu sein. Die Heilsverkündigung Jesu, welche von der That-

sache des in ihm erschienenen Gottesreiches ausgeht (*ἕτοιμα εἰσὶν* v. 17), stösst bei den berufenen Vertretern des Volkes, also den leitenden Kreisen auf Ablehnung, dagegen bei den Armen und Elenden, den Zöllnern und Sündern auf freudige Zustimmung. Die Erfahrung, die Jesus thatsächlich machte, wird im Gleichnis zur Ausführung eines göttlichen Befehls (v. 21, vgl. Matth. 11, 26). Aber auch so ist es ein geringer Bruchteil des doch ursprünglich als Ganzes (*ἐκάλεσεν πολλοὺς* v. 16) berufenen Volkes. Jesus nimmt daher als Ersatz für den Ausfall die Berufung der Heiden in Aussicht (v. 22 f.). Das theokratische Israel dagegen wird dauernd vom Gottesreiche ausgeschlossen (v. 24).

Bei dieser Deutung wird man zugestehen müssen, dass alles durch das Gleichnis Abgebildete innerhalb des Gesichtskreises Jesu liegt. Allerdings hält Holtzmann die Berufung der Heiden für einen Zusatz des heidenchristlichen Verfassers. Und immerhin wäre es möglich, dass dieser Zug, wenn auch nicht von dem heidenchristlichen Verfasser, so doch von der judenchristlichen Gemeinde, welche die paulinische Heidenmission vor Augen hatte und in den Kreisen, in welchen sich die lucanische Quelle weiter entwickelte, derselben freundlich gegenüberstand, hinzugefügt wäre. Dass jedoch die spätere Berufung der Heiden auch innerhalb des Gesichtskreises Jesu lag, zeigt ein so unzweifelhaft authentisches Wort wie Luc. 13, 28 f. = Matth. 8, 11 f.

Wir haben hier also ein gut überliefertes Herrnwort, welches darlegt, dass und warum die zunächst berufenen Kreise durch andere ersetzt werden.

Für unsere Zwecke kommt nun besonders in Betracht, dass wir in den drei Entschuldigungen v. 18—20 eine authentische Erklärung Jesu über die Gründe der gleichgültigen, ablehnenden Stellung so Vieler in seinem Volke zum Evangelium haben. Man darf diese Erklärung um so unbedenklicher für eine solche Jesu selbst halten, als sie psychologisch aufs beste begründet ist und der Erfahrung aller Zeiten entspricht. Jesus bezeichnet hier deutlich die

Verkettung des Menschen in die irdischen Geschäfte als eine Ursache religiöser Gleichgültigkeit (vgl. Luc. 8, 14 = Matth. 13, 22). Insonderheit tritt der Handel, das unruhige Erwerbsleben, als solche hervor. Sicherlich hat Jesus unter den Geschäftsleuten die wenigsten Anhänger gefunden. Wenn er v. 20 auch die Ehe als ein Hindernis der religiösen Bethätigung kennzeichnet, so entspricht das der Ansicht des Paulus (I. Cor. 7, 32 f.) oder besser der in diesem Pauluswort hervortretenden allgemeinen urchristlichen Anschauung wie auch der unmittelbar (v. 26) folgenden Forderung, dass man um des Evangeliums willen sich nötigenfalls auch von seinem Weibe trennen müsse. Nun ist zwar HOLTZMANN der Meinung, dass diese ehefeindliche Tendenz erst vom paulinischen Evangelisten hineingetragen sei; aber diese Annahme ist überflüssig, wenn eine derartige Beurteilung der Ehe auch bei Jesu sich denken lässt. Und dem steht allerdings nichts entgegen. Wie oft mag einer, der mit Begeisterung Jesu Wort gehört hatte, um ehelicher Verhältnisse willen wieder zurückgegangen sein!

12. **Luc. 14, 25—33.**

Ein wohl zusammenhängendes Wort, welches wir einschliesslich der hier vortrefflich passenden Einführung unbedenklich in dieser Zusammensetzung schon in die Quelle versetzen dürfen. Der zusammenhaltende Gedanke ist die Schwierigkeit und Verantwortlichkeit des Jüngerberufes. Da derselbe vollständige innerliche Abwendung von allen irdischen Beziehungen verlangt (v. 26, 27), hat man es sich wohl zu überlegen, ehe man in ihn eintritt (v. 28—32) — eine Erklärung, die gerade einer in Augenblicksbegeisterung an Jesum sich herandrängenden Menge gegenüber sehr am Platze war. Aber auch das Wort vom Salz (v. 34 f.) wird schon in der Quelle sich hier angeschlossen haben und bezeichnet das Nutzlose einer Jüngerschaft ohne die geforderte Entsagung. Höchstens bei v. 33 kann man sich fragen, ob hier nicht der Evangelist redet, da diese

Sentenz gem speziellen Sinn des Doppelgleichnisses nicht entspricht, während sie freilich den Grundgedanken der ganzen Reihe durchaus treffend wiedergiebt.

Der erste Evangelist hat aus diesem Redestück, das sicher auch ihm schon in der Quelle vorgelegen hat, nur v. 26 f. und 34 f. aufgenommen. Den erstgenannten Spruch hat er in die Aussendungsrede verwebt (10, 37 f) und zwar in einer abgeschwächten Form, sofern er *μισεῖν* durch *φιλεῖν ὑπὲρ ἐμέ* ersetzt und die Beziehung auf das Gattenverhältnis auslässt (vergl. die entsprechende Erscheinung im Verhältnis von Matth. 19, 29 zu Luc. 18, 29). Bei der Tendenz des ersten Evangelisten, aus den Worten Jesu einen für die Gemeinde ohne weiteres anwendbaren Moralkodex zu schaffen und im Hinblick auf das aus Marc. entnommene Wort 19, 6, das der hier hervortretenden geringschätzigen Beurteilung des ehelichen Bandes zu widersprechen schien, wird diese Abänderung sehr begreiflich, wie es andererseits freilich nicht begreiflich ist, wie in der historischen Kritik bewanderte Leute in der schrofferen Form, die wir bei Luc. finden, nicht das Ursprüngliche erkennen wollen. — Das zweite Wort (v. 34 f.) hat Matth. in die Bergrede eingeschoben (5, 13). Auch hier bietet Luc. das Ursprünglichere, wie schon durch die Übereinstimmung des ersten Satzes mit der (wenigstens nach meiner Überzeugung) von der Logiaquelle unabhängigen Marcusüberlieferung (9, 50) bewiesen wird. Die vom ersten Evangelisten zur Überleitung verwandte Erklärung (*ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλα τῆς γῆς* *) ist sogar direkt falsch, da hier nicht die Beziehung der Salzkraft zu etwas anderem, sondern zu dem Salze selbst hervorgehoben ist. Übrigens ist die Salzkraft als ein positiver Begriff nicht direkt = Entsagungsfähigkeit, sondern ein Bild der religiösen Kraft, welche allerdings jene zur negativen Kehrseite hat.

Die Bemerkungen von J. Weiss zu dieser Stelle bedürfen mindestens einer genauen Nachprüfung!

---

*) Sollte diese Beziehung aus *εἰς γῆν* bei Lucas geflossen sein?

13. **Luc. 15, 1—32.**

Alle drei Gleichnisse dieses Kapitels führen einen Grundgedanken aus: sie dienen sämtlich der Rechtfertigung und Verteidigung der »Sünderliebe« Jesu, d. h. seiner den specifisch frommen und ehrbaren Kreisen naturgemäss anstössigen freundlichen, ja bevorzugenden Stellung zu den Verachteten, den durch specielle Sünden in Verruf stehenden Kreisen. Insofern ist die Angabe v. 1. 2. durchaus richtig und daher als aus der Quelle entnommen anzusehen, nur dass dort das von dem pragmatisierenden Evangelisten als ein einzelner Vorfall Geschilderte als eine Rubrik gedacht gewesen ist, unter welche sich die folgenden Gleichnisse einordneten.

Das Gleichnis v. 3—7 findet sich bekanntlich auch Matth. 18, 12 f., aber mit einer anderen Deutung (v. 14). Sicherlich wird diese Deutung dem Evangelisten nicht schon in seiner Quelle vorgelegen haben, sondern ist von ihm hinzugefügt, um den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herzustellen. Dass die matthäische Deutung nicht die richtige sein kann, geht schon daraus hervor, dass im Gleichnis von etwas thatsächlich Verlorenem, das gesucht wird, die Rede ist, während nach der Deutung Gott das Verlorengehen verhüten will. Aber auch die Behauptung Holtzmann's, dass das Gleichnis in seiner ursprünglichen Form »das Interesse Gottes an der einzelnen Seele, die das Christentum bezeichnende Beziehung der Religion auf das Individuum ausdrückt«, ist nicht richtig. Das bevorzugende Interesse des Hirten gewinnt das eine Schaf eben dadurch, dass es verloren geht. Dazu kommt, dass die Freude über das Wiederfinden ja auch bei Matthäus deutlich genug gekennzeichnet ist. Es scheint mir also alles für die Richtigkeit und Ursprünglichkeit der von Lucas gegebenen Deutung zu sprechen, wenn auch anzunehmen ist, dass dieselbe in der Quelle erst am Schluss der Gleichnisreihe stand. Bemerkenswert ist die echt jüdische Ausdrucksweise v. 7.

Das zweite Gleichnis v. 8—10 bildet mit dem

ersten ein Parabelpaar, soll also absichtlich denselben Gedanken ausdrücken.

Das dritte Gleichnis (v. 11—32), das vermutlich wie die anderen grossen Erzählungen in die Quelle erst hineingekommen ist, nachdem sich die Wege der zu Lucas einerseits, zu Matthäus andererseits führenden Entwicklung der Logienschrift bereits getrennt hatten, führt einen Schritt weiter als die ersten beiden, insofern hier nicht nur die Sünderliebe Jesu gerechtfertigt, sondern zugleich mit der Zeichnung des unberechtigten Neides des »gerechten« Bruders (v. 25—32) die neidische, lieblose Stellung der Pharisäer zu den Zöllnern und Sündern als unberechtigt zurückgewiesen wird. An diesem offenbar von vornherein beabsichtigten Zuge des durchaus einheitlichen (gegen Jülicher) und mit grosser Freiheit gezeichneten Bildes, dem die Authentie abzusprechen eine Versündigung gegen Jesum wäre, wird der schon mehrfach berührte, von Weiss und Jülicher aufgestellte Parabelkanon, so gewiss er das Verständnis der parabolischen Redeweise gefördert hat, als historisch-kritische Instanz zu Schande (vergl. auch Feine Seite 97 f.). Jesus hat eben nicht nur regelmässige Vorgänge des Natur- oder Menschenlebens als Bilder der »Gesetze des Himmelreiches« gebraucht, sondern er hat als echter Volksredner selber Erzählungen mit bestimmter Pointe frei gebildet und insofern der Allegorie als Darstellungsmittel sich bedient. Von geschmacklosen Allegorien heben sich die Gleichniserzählungen — wenigstens gilt dies von den lukanischen — dadurch ab, dass die bedeutungsvollen Züge immer im Rahmen des einheitlichen Bildes und der Geschehensmöglichkeit bleiben.

14. Luc. 16, 1—9.

Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter ist eine der wertvollsten und originellsten Überlieferungen des Lucasevangeliums. Nur die falsche allegorische Auslegung und das mangelnde Verständnis der Erklärer, welchen es unfasslich war, wie Jesus eine sittlich anstössige Handlungs-

weise als Muster und Exempel für seine Jünger aufstellt, haben das bei einer unbefangenen Erklärung so durchsichtige Gleichnis zu einem schwer verständlichen gestempelt und in einer umfangreichen Speciallitteratur (s. das Verzeichnis derselben in Meyer's Kommentar) eine förmliche Schatzkammer verfehlter Erklärungen aufgehäuft, welchen nachzugehen sich der Mühe nicht lohnt, da in der neueren Exegese (B. und J. Weiss, Holtzmann, Feine, auch Beyschlag, Leben Jesu II, 311 f.), eine im allgemeinen zutreffende Erklärung geboten wird.

Die deutliche Erklärung des Gleichnisses ist v. 8 und 9 gegeben: Der Haushalter, welcher durch eine allerdings ungerechte, aber kluge d. h. zweckmässige Handlungsweise sich eine gesicherte Existenz schuf, ist ein hervorragender Vertreter der Lebensklugheit, welche die Kinder der Welt *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*, d. h. im Verkehre mit einander bethätigen. Diese Klugheit sollen die Kinder des Lichts, d. h. die Jünger Jesu (warum die v. 1 gegebene Adresse zu v. 9 nicht passt, wie J. Weiss behauptet, vermag ich nicht einzusehen) in ihrer Art, nämlich mit Bezug auf ihr ewiges Schicksal nachahmen, indem sie inbezug auf dasselbe ebenso zweckmässig handeln sollen, wie jener Mann inbezug auf seine irdische Existenz. Solche Klugheit sollen sie speciell mit Bezug auf den Mammon, den irdischen Besitz darin bewähren, dass sie ihn »mit vollen Händen weggeben, um so das ewige Gut zu erlangen« (Beyschlag).

Dass diese Moral zu dem Gleichnis vortrefflich passe, wird sich nicht leugnen lassen. Ich halte daher das Gleichnis wie die Moral für eine im wesentlichen authentische Rede Jesu.

Wenn die älteren Erklärer Bedenken trugen, Jesum eine unsittliche Handlungsweise als Muster hinstellen zu lassen, so ist zu bemerken, dass gerade dies auf einen originellen, geistig frei und hochstehenden Erzähler zurückweist, während Prüderie und ängstliches Besorgtsein vor etwaigen Anstössen stets das Merkmal der Epigonen war. Jesus hat seinen Zu-

hörern soviel Verständnis zugetraut, dass sie auf den Gedanken, er könne ihnen etwas Unsittliches anraten, überhaupt nicht kommen könnten. Wenn er aber ein hervorragendes Beispiel der Klugheit zeigen wollte, so konnte er, da jede weltliche Klugheit ein unsittliches, weil egoistisches Moment in sich trägt, und einen um so grösseren Spielraum hat, je weniger ein Mensch von sittlichen Bedenken geplagt wird, dies nur an einem von allen Gewissensbedenken freien Weltkinde aufzeigen.

Wenn man andererseits auch gegen v. 9 vielfache Bedenken gehabt hat, Bedenken, welche neuere Erklärer veranlassen, diesen Satz nicht auf Jesum selbst sondern auf die Überlieferer (B. Weiss und Holtzmann auf Lucas, J. Weiss auf die Lucasquelle) zurückzuführen, so giebt weder der Gedanke noch die Form Anlass dazu. Dass schon das blosse Almosengeben den Himmel erschliesse, darf man nicht aus einem Satze entnehmen, in welchem es sich nicht um eine generelle Anweisung über den Weg des Heils,*) sondern nur um die fürs Heil zweckmässige Verwendung des Besitzes handelt. Der Gedanke aber, dass die einzige gottwohlgefällige Verwendung des Besitzes das Almosengeben sei, musste in einer Zeit, welche von einer anderen Verwendung des Geldes »zu gemeinem Nutz« noch nichts kannte, in welcher auch die Staatssteuer wesentlich als räuberische Erpressung erschien und in einem Lande, in welchem weder grösserer Besitz noch harte Arbeit zum Leben nötig war, wo also weder Arbeit noch Eigentum als Faktor des sittlichen Lebens gelten konnten, wie sie das unter unsern Kulturverhältnissen thun, Jesu notwendig mit der gewöhnlichen Frömmigkeit gemein sein.

Der Ausdruck aber, in den dieser Gedanke gekleidet ist, könnte nur dann Anstoss erregen, wenn er nicht wäre, was er ist, nämlich ein Bild, eine geistreiche Verwertung der

---

*) Solche liegt z. B. vor in dem Bescheid an den reichen Jüngling: *δεῦρο ἀκολούθει μοι.* Marc. 10, 21.



im Gleichnis gegebenen Anschauungen. Das Bild von »den ewigen Zelten« ist Jesu ebensowohl zuzutrauen als die Rede vom »himmlischen Schatz« und den »nicht veraltenden Beuteln«, und braucht darum nicht mit HOLTZMANN auf Rechnung des Pauliners Lucas, der sie aus 2. Cor. 5, 1 entnommen habe, gesetzt zu werden. Und dass als diejenigen, welche den Zutritt zu den himmlischen Zelten eröffnen, statt Gottes, Jesu oder der Engel die Armen bezeichnet sind, auf deren Dankbarkeit man wegen der ihnen mit dem Mammon erwiesenen Wohlthat Anspruch hat, entspricht zu sehr der Matth. 25, 40—45 gebrauchten Wendung, um Jesu abgesprochen werden zu können. Vollends dass die Moral durch geistreiche Verwendung einzelner Züge des Gleichnisses zu einer »halb allegorisirende Auslegung« (WEISS) wird, kann nicht als Grund gegen ihre Zurückführung auf Jesum verwandt werden, da derartiges jedem Prediger naheliegt und somit auch Jesu als religiösen Redner naheliegen musste.

Ich halte daher das ganze Wort v. 1—9 für ein in besonderer Treue überliefertes.

Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken: *ὁ κύριος* v. 8 ist nicht, wie noch B. WEISS und HOLTZMANN wollen, auf den Herrn des Gleichnisses zu beziehen, sondern als Bezeichnung Jesu zu fassen (so auch J. WEISS) — eine für die Art, in welcher die Quelle die Reden Jesu weiter führte, charakteristische Redewendung! Gegen diese Beziehung spricht nicht, dass v. 9 die Rede von neuem anhebt, denn auch v. 8b muss als Urteil Jesu gefasst werden. Dafür aber spricht, dass es für die Hörer ziemlich gleichgültig war, wie der geschädigte Besitzer über die Machenschaften seines Verwalters dachte, während es von höchster Bedeutung ist, dass Jesus die Klugheit des Mannes in ihrer Art lobte und (mit der für die Kinder des Lichts selbstverständlichen Einschränkung) als Muster hinstellte.

In dem Ausdruck *μαμῶνας τῆς ἀδικίας,* den wir keinen Grund haben, nicht auf Jesum selbst zurückzuführen, ist *ἀδικίας* ein v. 8 gen. qualitatis. Der Mammon selber wird

ungerecht genannt, nicht bloss »weil an dessen Erwerb, Besitz und Gebrauch ohnehin soviel Sündhaftes mit Notwendigkeit haftet« (Holtzmann), sondern weil er die Menschen zur Ungerechtigkeit verführt. Dass Jesus um der von ihm so klar erkannten Seelengefahr des Besitzes willen in ihm ein *ἄδικον*, einen unsittlichen Faktor, gesehen hat, dürfen wir nicht darum bestreiten, weil wir unter den heutigen Kulturverhältnissen auch eine segenbringende Macht desselben zu erkennen glauben.

Für unsere Frage ist ausser diesem Urteil über den Besitz die Anerkennung zu entnehmen, dass Jesus als die einzige heilbringende Verwendung desselben seine Hingabe an die Bedürftigen angesehen hat.

15. Luc. 16, 10—13.

Die Sprüche v. 10—12 stehen in einem auffallenden Gegensatz zu dem Gleichnis und seiner Lehre. Während dort der Haushalter trotz seiner Untreue gelobt wird, wird hier von einem ungerechten und treulosen Verfahren selbst mit dem ungerechten Mammon gewarnt und die irdische Untreue mit dem Ausschluss von den Gütern des messianischen Reiches bedroht. Diese Verse an dieser Stelle für ursprünglich zu erklären, hiesse den klaren Sinn des vorhergehenden Gleichnisses verdunkeln. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, dass sie von dem Verfasser des Evangeliums an diese Stelle gesetzt seien, um dasselbe Bedenken, welches noch heute bei so vielen gegen das Gleichnis herrscht, die Aufstellung eines sittlich bedenklichen Menschen als Musterbeispiel, zu beheben. Mit diesem Verfahren, das Anstössige nicht auszulassen, sondern durch nachträgliche Umdeutung den Anstoss zu nehmen, giebt der vielfach verkannte Verfasser wieder einen Beweis seiner Zuverlässigkeit in der Quellenbenutzung.

Es fragt sich nur, ob der Verfasser diese Verse nur von einem andern Ort der Quelle hierher gerückt oder sie frei gebildet hat.

Ersteres ist die Meinung von B. WEISS, welcher vermutet, »dass hier das zweite Glied eines Parabelpaares, das von der Klugheit und Treue in der Benutzung der irdischen Güter handelte, nämlich die Grundlage von Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 12—27 ausgefallen sei«. Aber dagegen spricht, dass die Pointe jenes Gleichnisses schon mit Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26 gegeben ist, auch die hier gegebene Anwendung nicht dem Gleichnis entspricht, insofern dort nicht von der Treue in den irdischen, sondern von der in den himmlischen Gaben die Rede ist.

Demnach scheint es, als ob der Verfasser diese Verse im Anschluss an einen Ausdruck des Gleichnisses Luc. 19, 12—27 (v. 17) frei gebildet habe, wofür auch spricht, dass hier an Stelle des hebraisierenden Ausdrucks *μαμῶνας τῆς ἀδικίας* der korrekt griechische Ausdruck *ἄδικος μαμῶνας* steht. Auch der Allgemeinbegriff *τὸ ἀληθινὸν* sieht mehr einem griechischen als einem jüdischen Schriftsteller ähnlich.

Wenn ich also diese Verse ihrer Form und ihrer Verwendung nach im wesentlichen für ein Produkt des autors ad Theophilum halte, ist doch damit nicht ausgeschlossen, dass ihm solche oder ähnliche Sprüche in irgend einer Quelle, nur nicht gerade in der judenchristlichen Hauptquelle, vorlagen. Immerhin ist ihre Authentie fraglich. Am ersten möchte v. 10 auf Jesum zurückgehen.

Umsoweniger hat man Anlass, gerade aus dieser Spruchreihe dafür zu argumentieren, dass Jesus von dem Gelde und überhaupt den irdischen Gütern doch höher gedacht habe, als es nach dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter und den verwandten Stellen scheine. So z. B. BEYSCHLAG, Leben Jesu II. S. 376. Vgl. auch WEISS, Leben Jesu II. S. 68 f.

v. 13 ist vom Verfasser ad vocem *μαμῶνας* an dieser Stelle eingeschoben. Dass dieser Spruch hier seine ursprüngliche Stelle habe, ist eine unbegreifliche Behauptung von B. WEISS.

16. Luc. 16, 14—18.

Dieser Übergang zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus stammt keinenfalls in dieser Form aus der judenchristlichen Quelle des Lucasevangeliums. Dagegen spricht schon die Schilderung der Pharisäer als besonders geizig, eine Charakteristik, die nur von einem späteren Schriftsteller, der den Pharisäern schon alles mögliche Schlechte zutraute, gegeben sein kann. Auch die zusammenhangslose Art, in der v. 16—18 Sprüche zusammengestellt sind, welche wir bei Matthäus in viel besserem, also wahrscheinlich quellenmässigem Zusammenhang finden, spricht dagegen, dass hier die judenchristliche Quelle redet. Aber auch die Versuche von B. und J. Weiss, einen Teil dieser Sprüche als an dieser Stelle in der Lucasquelle stehend zu erweisen, scheint mir sehr künstlich.

Ich kann daher nur mit Holtzmann und Feine in dieser Spruchreihe eine recht künstliche Komposition des Evangelisten sehen, durch welche er einerseits zu dem neuen Gleichnis, das er in seiner Quelle fand, überleiten, andererseits eine für einen Heidenchristen auffallende Sentenz des folgenden Gleichnisses, nämlich die, dass Moses und die Propheten die Bestimmung hätten, den Menschen zur Busse und somit zum Heil zu führen, mittelst einer geeigneten Zusammenstellung von Herrenworten, die er an anderen Stellen seiner Quelle fand, erläutern wollte.

Ersteres erreicht er, indem er in den nach seiner Meinung auch zum Geize hinneigenden Pharisäern die Personen findet, an deren Adresse das folgende Gleichnis gerichtet sei. Ich halte es für möglich, ja wahrscheinlich, dass das Herrnwort v. 15 und zwar als an die Pharisäer gerichtet (v. 14) an einer andern Stelle der Quelle wirklich stand, da es dem unzweifelhaft der Quelle angehörenden Gleichnis 18, 9–14 entspricht.

Letzteres erreichte er dadurch, dass er den ihm als Heidenchristen notwendig unsympathischen, jedoch zur Erklärung von v. 29 dienenden Spruch seiner Quelle v. 17 durch einen andern (v. 16) richtig begrenzte, wahrscheinlich in der

Meinung (J. Weiss), dass »das Gesetz und die Propheten, wenn sie auch für die Anhänger Jesu keine Bedeutung mehr haben, doch für die ungläubigen Juden noch zur Erweckung der *μετάνοια* dienen sollen«. V. 18 fasst Meyer als ein Beispiel für den Fortbestand des Gesetzes. Aber in diesem Sinn wäre die Anknüpfung recht unverständlich, ja thöricht. Wir werden daher dem schriftstellerischen Charakter des Redaktors besser gerecht werden, wenn wir mit Weiss annehmen, dass derselbe diesen Vers als allegorischen Beweis für den Fortbestand des Gesetzes (für die Juden) verstanden habe — entsprechend der Lehre des Paulus, Röm. 7, 1—3.

Eine genauere Erklärung dieser Verse hat für unsere Frage keinen Wert, wohl aber möchte es nicht überflüssig sein, auch bei dieser Gelegenheit wieder auf die tendenzfreie treue Benutzung der Quellen seitens des Verfassers hinzuweisen, der da, wo er einmal etwas eigenes vorzubringen nötig findet, solches nur durch entsprechende Zusammenstellung passender Stellen aus seiner Quelle zu thun sich erlaubt. Mit Recht bemerkt J. Weiss: »Man muss erwägen, dass ausser dem 16. v., der auch dem Heidenchristen Lucas sympathisch sein konnte, ihm noch der schroff judenchristliche v. 17 überliefert war, und man bekommt eine hohe Meinung von dem konservativen Verfahren des Lucas. Streichen mochte er das Wort nicht — so rückte er es in eine auch ihm zusagende Beleuchtung, indem er es mit v. 16 verband, wodurch es stark abgeschwächt wird«.

17. Luc. 16, 19—31.

Die zutreffendste Deutung des Gleichnisses ist meines Erachtens von B. Weiss gegeben. Neuere Erklärer (Holtzmann, Feine, J. Weiss) kommen wieder auf die von der Tübinger Schule aufgebrachte Ansicht zurück, dass das ursprüngliche Gleichniss nur v. 19—26 umfasse und v. 27—31 ein späterer Zusatz (des Luc. bezw. der Lucasquelle) mit allegorischer Beziehung auf das ungläubige Judentum sei.

Ich kann die Gründe, welche für diese Ansicht angeführt werden, nicht als genügende erkennen.

Feine findet eine Differenz zwischen v. 19—26 einer- und v. 27—31 andererseits darin, dass nach dem ersten Teile die Sünde des Mannes in seinem Reichtum bestehe, während im zweiten Teil, wo der Reiche darauf verwiesen wird, dass die Brüder Moses und die Propheten hören sollen, auch v. 30 von Busse geredet wird, die Voraussetzung der direkten sittlichen Verschuldung vorliege.

Ich muss gestehen, dass diese Differenz mir ziemlich künstlich konstruiert erscheint. Eine direkte sittliche Verschuldung ist auch im zweiten Teil nicht die Voraussetzung, vielmehr liegt die Voraussetzung vor, dass der Reiche die allgemeine gültige, für ihn freilich besonders notwendige Forderung der Sinnesänderung nicht rechtzeitig erfüllt hat. Und im ersten Teile ist die Sünde des Reichen, welche die *μετάνοια* notwendig gemacht hätte und ohne sie ihn zur Verdammnis führte, gar nicht die, dass er reich ist, sondern die, dass er nichts anderes als reich ist (nicht reich in Gott 12, 21). Seine Sünde ist v. 19 deutlich genug gekennzeichnet als das ungöttliche Welt- und Genussleben, zu welchem allerdings in seinem Reichtum eine besonders starke Versuchung lag. Man könnte hiergegen anführen, dass auch vom Armen kein anderer Verdienst als seine Armut angeführt sei. Aber der Arme ist nur eine Nebenfigur — er kommt lediglich als Vertreter der Seligen in Betracht, ohne dass eine Angabe darüber, warum er die Seligkeit erlangte, notwendig war. Wenn Jesus nun gerade einen Reichen zum Vertreter der Verdammten, einen Armen zu einem solchen der Seligen machte, so ergiebt sich das höchst natürlich aus seiner Ansicht, dass der Reichtum für das Reich Gottes ebenso hinderlich wie die Armut förderlich sei (Luc. 6, 20 ff. Marc. 10, 25). Die allgemeine Forderung der *μετάνοια* bleibt durch diesen Gegensatz gänzlich unberührt.

Die von Feine konstatierte Differenz ist deshalb hinfällig.

J. Weiss findet im Gegensatz zu Feine eine Differenz darin, dass »im ersten Teil überhaupt gar nicht von einer Vergeltung der sittlichen Lebensführung, sondern lediglich

vom Ausgleich von Mangel und Überfluss die Rede ist, während nach dem zweiten Teil es sich nur um die mit dem Reichtum notwendig verbundene Unbussfertigkeit handelt, die »im Jenseits« gestraft wird.«

Hier ist der Sinn v. 25 richtig erfasst, aber eine Differenz wird schon dadurch ausgeschlossen, dass es sich v. 25 f. und v. 27 ff. um zwei verschiedene Dinge handelt, nämlich dort um die Begründung dessen, dass dem Reichen, der schon in die Qual gekommen ist, nicht mehr geholfen werden könne, v. 27—31 aber um die Frage, ob den noch lebenden Brüdern des Reichen geholfen werden könne. Für letztere war wie für alle noch im Diesseits Befindlichen das einzige Mittel zur Seligkeit die Busse. Für das erstere aber, dass einem einmal unbussfertig Gestorbenen die Seligkeit nicht mehr zu Teil werden könne, werden zwei Gründe angeführt, von denen der zweite, die unübersteigliche Kluft zwischen dem Reiche der Verdammten und dem der Seligen offenbar als der Hauptgrund*) gedacht ist, der erstere also nur als ein vorläufiger oder Nebengrund zu stehen kommt, der dem speziellen Fall, dass hier ein Armer dem Reichen gegenübergestellt ist, entsprechend ausgedrückt ist.

So kann ich auch in dem Weiss'schen Argument einen stichhaltigen Grund für die Scheidung nicht finden.

Als zweite Differenz hebt J. Weiss folgendes hervor: »Der erste Teil ist durchaus parabolisch gehalten: die Personen bedeuten weiter nichts, sondern sind einfach Figuren der Erzählung, im zweiten beginnt die Allegorie: der Reiche mit seinen Brüdern ist der Typus des ungläubigen, im Reichtum erstickten Judentums, der Arme der Typus der armen Judenchristen (vgl. 6, 20 ff. Jac. 2).« Aber die allegorische Fassung

*) Dies ergiebt sich aus dem ἐπὶ πᾶσι τούτοις (Rec.), bezw. ἐν πᾶσι τούτοις (Ti.), welches, wenn es echt ist, nicht anders erklärt werden kann als „bei“ oder „unter“ allem diesem, da die Übersetzung „in allem dazwischen befindlichen Raum“ sinnlos ist. Der Sinn ist jedenfalls: zu allen (sonstigen) Gründen, warum deine Bitte nicht erhört werden kann, kommt dies als Hauptgrund hinzu, dass zwischen u. s. w.

des zweiten Teiles ist ja nur eine Erfindung der Exegeten, welche durch nichts begründet ist. Wenigstens nicht, so lange die Erklärung ohne sie auskommt. Und ich sehe in der That nicht, was dagegen spricht, den zweiten Teil in derselben Weise wie den ersten als parabolisch aufzufassen.

Gegen die ganze Teilung der Erzählung aber spricht der Umstand, dass auf diese Weise als ursprüngliche Parabel eine Erzählung hingestellt wird, die wenig Sinn und Zweck hat. Eine Beispielerzählung, »was demjenigen Reichen bevorsteht, der Reichtum statt in der v. 9 vorgeschriebenen Weise im Interesse der eigenen Genusssucht und Hoffart verwendet« (Holtzmann), ist doch wahrhaftig für die Zuhörer Jesu oder, wenn man in der Erzählung eine spätere ebionitische Dichtung erblicken will, für die armen Judenchristen nicht nötig gewesen. Sie wussten so gut wie Jesus, dass das durchgängige Los der Reichen die Verdammnis sei; die Qualen der Verdammnis waren ihnen gleichfalls aus der religiösen Überlieferung bekannt. Also wozu eine Beispielerzählung über diesen Punkt? Wäre es der Zweck der Erzählung gewesen, das ewige Schicksal eines (unbekehrt gestorbenen) Reichen in Form eines Einzelbeispiels zu schildern, so würden wir eine viel reichlichere und kräftigere Zeichnung der Höllenqualen erwarten müssen, während dieselben hier ebenso wie Abrahams Schoss als Ort der Seligkeit als ganz bekannt vorausgesetzt werden (v. 23).

Auch J. Weiss hat richtig erkannt, dass als Beispielerzählung gefasst v. 19—26 zu wenig Gehalt habe, er versucht es daher als Parabel zu fassen, welche den Pharisäern zeigen wolle, dass »die social-ethischen Gegensätze (zwischen »Gerechten« und »Sündern«), welche ihnen unausgleichbar schienen, vor Gott nicht bleibende sind, sondern in den meisten Fällen schliesslich eine Umkehrung erfahren, gerade wie zugestandenermassen die Gegensätze Reich und Arm.« Aber diese Bedeutung ist so künstlich und sublim, dass kein Hörer darauf kommen konnte. Ich kann daher in dieser Auslegung nur eine Verlegenheitsauskunft sehen, zu

welcher J. Weiss kommen musste, weil er die Tübinger Ansicht über v. 27—31 ohne weiteres für wissenschaftlich begründet hielt.

Da aber die allegorische Auslegung erst dann geboten ist, wenn die einfache versagt, bleibt es, wenn die letztere eine genügende Erklärung bietet, bei der alten Auffassung, dass v. 19—31 eine einheitliche Erzählung bildet. In der That bietet das Hadesgespräch zwischen dem Reichen und Abraham den Höhepunkt der Erzählung, und die irdische Vorgeschichte ist nur die Einleitung dazu; in diesem Kern der Geschichte wird also auch ihre Tendenz enthalten sein. Es ist nun eine klare einfache Tendenz, wenn Abraham als Vertreter der Ewigkeit folgende Gedanken ausführt: erstens dass nach dem Tode das ewige Schicksal des Menschen endgültig besiegelt und im Jenseits keine Änderung desselben mehr möglich sei. Zweitens, dass das einzige Mittel der jenseitigen Verdammnis zu entgehen die rechtzeitige Sinnesänderung sei. Drittens, dass für diesen Zweck von Gott kein anderes Mittel gegeben werde als die Busspredigt aus der heiligen Schrift.

Diese Gedanken sind einheitlich und wichtig genug um zu einer parabolischen Erzählung Anlass zu geben. Sie liegen aber auch durchaus in der Linie der Gedanken Jesu, sodass man keinen Anlass hat, das Gleichnis, welches sie ausspricht, Jesu abzusprechen. Die Leute zur Busse zu rufen war ja der Zweck seiner ganzen Verkündigung (Marc. 1, 15). Und dass von Gott den Leuten nichts anderes als die Busspredigt gegeben werde, hat er auch an anderer Stelle betont (Luc. 11, 29—32). Wenn man nun sagt, dass Jesus doch eine ausserordentliche Busspredigt für nötig gehalten, die reguläre Predigt aus Moses und den Propheten also nicht für genügend erachtet habe, so vergisst man, dass Jesus selber seine Predigt als eine solche aus Moses und den Propheten aufgefasst hat (Matth. 5, 17 f.). Also die Tendenz des Gleichnisses, wie sie im Hadesgespräch mit Abraham hervortritt, kann das Urteil, dass das Gleichnis nicht von Jesu stamme, nicht begründen.

Ebensowenig aber die Einkleidung dieser Gedanken, welche darin besteht, dass Jesus zwei Leute, welche sich im Erdenleben nahe gestanden haben, im Jenseits wieder sehen lässt. Dass er zum Vertreter der Unbussfertigen und daher Verdammten einen Reichen und zu demjenigen der Frommen und daher Seligen einen Armen nimmt, ist, wie schon bemerkt, bei seiner Ansicht von der Seelengefährlichkeit des Reichtums, bezw. der Vorteilhaftigkeit der Armut nur allzunatürlich, sodass man nicht genötigt ist, hier ebionitische Gedanken der unterdrückten Judenchristen zu finden. Von proletarischem Hass gegen die Reichen ist hier keine Rede: v. 19b ist eine einfache Ausführung des Begriffes reich, v. 20f. eine solche des Begriffes arm. Dass der Kontrast zwischen der beiderseitigen Lage mit einer gewissen Absichtlichkeit geschildert wird, ist als Vorbereitung für die folgende Beschreibung des jenseitigen Kontrastes ganz natürlich. Es ist verkehrt, wenn Naumann (Jesus als Volksmann S. 6) das Motiv, aus welchem diese Schilderung hervorging also kenntzeichnet: »Was heute tausend Gewohnheitschristen ohne Grauen täglich ansehen können, dass Schwelgerei und Hunger in derselben Strasse wohnen, dass beunruhigte die Seele Jesu.« Nicht das Nebeneinander von Armut und Reichtum als solches »beunruhigte die Seele Jesu«, wohl aber der furchtbare Gegensatz von Seligkeit und Verdammnis, den er dahinter gähnen sah. Ich höre auch aus dieser Schilderung nur den Ton des Bedauerns über die armen Reichen, denen nach dem bischen Wohlleben auf Erden, das ihr Reichtum ihnen bietet, die ewige Verdammnis winkt, heraus.

Wenn man sich besonders an v. 25 gestossen hat, so vergisst man, dass es sich im Zusammenhang des Gleichnisses hier nicht um die Frage, weshalb der Reiche in die Verdammnis gekommen ist, handelt, sondern um die Begründung dafür, dass das Schicksal desselben nunmehr unabänderlich sei, und zwar zunächst nur um eine vorläufige, während der Hauptgrund erst mit v. 26 folgt. In behaglicher Breite, mit einer gewissen Ironie führt Abraham in v. 25 einleitend aus,

dass der Wunsch des Reichen v. 24 doch recht unangemessen sei, da Lazarus nun in einer Lage sei, die derartige Dienste ausschliesse. Er appelliert dabei an das eigene Bewusstsein des Reichen (*τέκνον, μνήσθητι*). Insofern dieses nicht in christlicher Höhenlage, sondern auf dem Niveau des vulgären Judentums gedacht ist, ist es durchaus nicht auffällig, dass Jesus hier den dem gewöhnlichen jüdischen Denken ganz entsprechenden Gedanken verwendet, dass jedem Menschen ein bestimmtes Mass von Freuden und Leiden bestimmt sei und eine anormale Verteilung dieser Gegensätze im Jenseits ihren Ausgleich finde (das und nichts anderes ist der Gedanke, der hier auf den speziellen Fall angewandt wird). Das ist um so weniger auffällig, als der ganz ähnliche Gedanke einer Umkehr der irdischen Verhältnisse im Jenseits als ein für die praktische Verkündigung sehr wirksamer Jesu notwendig naheliegen musste, wie denn derselbe Luc. 6, 20 ff. thatsächlich von ihm ausgesprochen und Marc. 8, 35 eigenartig von ihm vertieft worden ist.

Auffallend hat man endlich die ausdrückliche Benennung einer Person des Gleichnisses gefunden, da solche sonst in den Erzählungen Jesu nicht vorkommt. B. Weiss lässt den Namen »infolge einer Reminiscenz an die Geschichte des Bethanischen Lazarus« von Lucas, J. Weiss von der Lucasquelle eingebracht sein. Aber abgesehen von der Frage, ob man die jedenfalls spätere johanneische Erzählung zur Erklärung heranziehen dürfe, wird man dem Nachweis Holtzmanns, dass die Namengebung im Interesse der Erzählung notwendig war, Recht geben müssen. Der Kern der Erzählung ist doch das Zwiegespräch zwischen dem Reichen und Abraham. Wenn in demselben von dem dem Reichen bekannten Armen die Rede sein sollte, so musste dieser einen Namen erhalten, da er unmöglich in dem seligen Zustand als »der Arme« bezeichnet werden konnte. Man achte doch darauf, dass mit dem Eintritt in die Qual (v. 24) der Reiche auch nicht mehr als solcher bezeichnet wird, während andererseits für ihn ein Name nicht notwendig war,

da seine Rede durch eine einfache Weiterführung (εἶπεν δὲ) von derjenigen Abrahams unterschieden werden konnte. War aber die Namengebung im Interesse der Komposition notwendig, so verliert die Frage, ob Jesus selber oder erst die Tradition diesen Namen aufgebracht hat, alle Bedeutung. Selbstverständlich ist es nur, dass ein beziehungsvoller Name gewählt wurde, sei es nun, dass derselbe nur seines Sinnes willen (Lazarus = Gott hilf?) oder um irgend einer von uns nicht mehr festzustellenden Beziehung zu einer historischen Persönlichkeit willen gewählt ward.

Zur besseren Erklärung der ganzen Komposition endlich wage ich es, auf eine für gewöhnlich mit überlegenem Lächeln übergangene alte Vermutung wiederum hinzuweisen, nämlich auf diejenige Calvin's, dass hier eine Erzählung nach dem Leben vorliege. Wenn man die Erzählung für wesentlich authenthisch hält, so sollte einem diese Vermutung doch nicht so fern liegen. Wenn Jesus bei der Gestaltung seines Bildes Luc. 19, 12, 14 die Reise des Archelaus nach Rom und den Protest der Juden gegen ihn vor Augen hat, wenn er Luc. 13, 4 ein Zeitereignis herbeizieht, warum sollte es undenkbar sein, dass dies Gleichnis einen thatsächlichen Hintergrund hat? Ohne auf die Tradition, welche auch den Reichen zu benennen weiss und noch heute in der via dolorosa die Häuser des Reichen und des Lazarus zeigt, Gewicht zu legen, möchte ich nur auf die allgemeine Erscheinung hinweisen, dass Volksprediger mit besonderer Vorliebe an persönliche Erlebnisse anknüpfen. Als echter Volksprediger wird auch Jesus das gethan haben, viel öfter als es nach den uns erhaltenen Proben seiner Redeweise den Anschein hat. Hier darf man es mit gutem Grunde annehmen. Man denke sich einen stadtbekannten Lebemann, an dessen Thür ein ebenso bekannter Bettler täglich zu sehen war, ferner, dass beide kurz nacheinander starben. Wenn das Jesus bekannt war, lag es ihm sehr nahe, sich Gedanken darüber zu machen, wie sich das Schicksal der Beiden nun im Jenseits gestalten würde, und diese Gedanken zu einer lehrreichen, zur Busse weckenden

Erzählung zu verwerten. Eine derartige Vermutung über die Entstehung der Erzählung ist um so weniger thöricht, als sie die ganze Anlage derselben am besten erklärt und namentlich für die Fünfzahl der Brüder des Reichen, für welche die Anhänger der typischen Deutung die gewagtesten Vermutungen aufgestellt haben,*) die einfachste Erklärung darbietet, nämlich die, dass das lockere Leben von fünf Brüdern, die noch »im Hause des Vaters« zusammenlebten, ebenso stadtbekannt war wie das des selbständigen älteren Bruders.

Indem ich sonach die Erzählung für wesentlich authentisch halte, kann ich, was die Stellung Jesu zu den socialen Dingen betrifft, hier lediglich den öfter erhärteten Satz, dass Jesus den Reichtum für die schwerste Seelengefahr, die Armut für einen förderlichen Zustand gehalten hat, bestätigt, dagegen von ebionitischem Hass gegen den Reichtum, von national-ökonomischen Erwägungen u. dgl. nichts finden.

18. Luc. 17, 7—10.

Hier wird die Lehre, dass man auch bei vollkommener Pflichterfüllung keinen Anspruch auf Dank (Lohn) von seiten Gottes habe, durch ein dem socialen Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven entnommenes Bild illustriert. Für unsere Zwecke ist das Gleichnis insofern interessant, als sich daraus ergiebt, dass Jesus an dem den social Denkenden unserer Tage h a r t erscheinenden Verhältnis der persönlichen Dienstbarkeit, welches dem Dienenden nur Pflichten auferlegt, ohne entsprechende Rechte zu gewähren, keinerlei Anstoss genommen hat. Wenn J. Weiss das Prädikat δοῦλοι ἀχρεῖοι auffällig findet und meint, es müsse dem Pauliner Lucas auf Rechnung gesetzt werden, so sehe ich hierzu keinen Anlass. Bei Angehörigen der niederen Volksklassen, die von der socialen Bewegung unserer Zeit noch unberührt geblieben

*) So erinnert Holtzmann an die fünf Brüder Judas Gen. 29, 32 f. 30, 14 f. Aber im Hause des Vaters Judas waren doch nicht sechs, sondern zwölf Söhne.

sind, findet man vielfach eine der **allgemeinen** Schätzung entsprechende geringe **eigene** Schätzung ihrer Arbeit und ihrer Person. Jesus als guter Kenner des niederen Volkes kann also sehr wohl die populäre geringwertige Schätzung der Knechtsarbeit als Bild des geringen Wertes menschlicher Pflichterfüllung vor Gott erkannt und gebraucht haben.

19. Luc. 17, 20—37.

Aus diesem der Lucasquelle entnommenen Stück, welches Züge hoher Ursprünglichkeit aufweist, ist für unsere Zwecke namentlich die Schilderung des Volkslebens v. 27 f hervorzuheben. Alle die hier angeführten Thätigkeiten sind von Jesu in den bekannten Gleichnissen als Vorwürfe benutzt worden. Wenn diese Thätigkeiten hier in dem Lichte einer ziemlich geringen Schätzung seitens Jesu erscheinen, ergiebt sich, dass er, wenn er in seinen Gleichnissen dieselben als wertvolle Illustrationen himmlischer Wahrheiten gebraucht hat, mit Bewusstsein zwischen dem weltlichen Bild und der »geistlichen« Sache unterschieden hat.

20. Luc. 19, 1—10.

Zu v. 9 bemerkt J. Weiss: »Es kehrt hier die Anschauung der Lucasquelle wieder, wonach die *μετάνοια* in erster Linie in möglichst energischer Abwendung vom weltlichen Besitz besteht.« Aber wenn das Zachäuswort, wie Weiss annimmt, ein Gelübde war, so war es, da bei dem Oberzöllner die Lebenssünde eben auf dem Gebiet des Geldes lag, doch nur natürlich, dass sein Bussgelübde sich auf dasselbe Gebiet bezog. Es ist daher ungerechtfertigt, von hier aus auf eine specifische Tendenz der Quelle zu argumentieren.

21. Luc. 19, 11—27.

Diese lucanische Überlieferung des auch bei Matth. (25, 14—30) vorliegenden Gleichnisses, die mit Ausnahme der Einleitung (v. 11), welche nach Form und Inhalt gleicherweise dem Redaktor zugeschrieben werden muss, der Lucasquelle zu-

zuweisen ist (so auch Feine und J. Weiss), wird von Holtzmann, B. und J. Weiss einstimmig dahin beurteilt, dass sie gegenüber der matthäischen Tradition die spätere, durch Allegorese erweiterte Form darstelle. Dieses Urteil erscheint mir als ein erneuter drastischer Beweis dafür, wie tief das althergebrachte Vorurteil zu Gunsten des ersten Evangeliums selbst bei modernen Theologen noch sitzt. Ich will mich nicht dafür verbürgen, dass der Lucastext so wie er lautet aus dem Munde Jesu hervorgegangen sei. Aber dass wir bei Lucas, mit der matthäischen Tradition verglichen, nicht die spätere, sondern die frühere vor uns haben, erscheint mir aus folgenden Gründen nicht nur als wahrscheinlich, sondern als gewiss:

1. Wenn der ganze Rahmen der Erzählung bei Lucas offenbar von den damaligen Regentenverhältnissen in Palästina, speziell von dem Regierungsantritt des Archelaus, der in Rom seine *βασίλεια* holte und dem die Juden einen Protest nachschickten, entnommen ist, so verstehe ich nicht, warum gerade dieser Zug nicht von Jesu herrühren soll. Für seine Gedanken von seiner Wiederkunft, der Reichserrichtung vom Himmel her und dem feindseligen Verhalten der Regierenden des jüdischen Volkes, welches bei der Parusie sein Gericht finden werde, gab es ja gar kein passenderes Bild als diese Verhältnisse, die doch auch ihm bekannt gewesen sein müssen. Aber freilich, bei Verwendung dieses Bildes hätte Jesus »allegorisiert«. Aber warum denn nicht, wenn eine ihm bekannte geschichtliche Thatsache ihn förmlich dazu aufforderte. Wer von dem kritischen Vorurteil, dass Jesus sich bestrebt habe, »reine Parabeln« zu erzählen, frei ist, muss der charakterischen Zeichnung bei Lucas vor der abgeblassten Form bei Matth. (*ἄνθρωπος ἀποδημῶν* vgl. Marc. 13, 34) den Vorzug der grösseren Ursprünglichkeit geben, es sei denn, dass man es für Jesu würdiger hielte, möglichst allgemeine, nichtssagende Bilder zu wählen.

2. Die Zahl der Knechte ist bei Lucas offenbar ursprünglicher als bei Matthäus. Denn die Zehnzahl ist eben nur eine runde Zahl für eine Mehrheit. Die Dreizahl bei

Matthäus dagegen ist eine spätere Bildung, die aus der Erwägung stammt, dass bei der Abrechnung nur drei berücksichtigt werden, was auch bei der Zehnzahl doch nur natürlich ist, da eine weitere Exemplificierung unnötig war und langweilig geworden wäre. Dagegen spricht auch nicht der Ausdruck ὁ ἕτερος v. 20 (WEISS). Denn indem statt ὁ τρίτος gesagt wird: ὁ ἕτερος, wird angedeutet, dass damit die Exemplificierung abgeschlossen wird und dieser dritte an Stelle der ἕτεροι, der »weiteren« oder »übrigen« allein noch genannt wird (vergl. unser: »und so weiter«). Während nun die Verwandlung der Zehnzahl in die Dreizahl sehr erklärlich ist, ist es völlig unerfindlich, warum die Dreizahl später in die Zehnzahl verwandelt sein sollte.

3. Was die Höhe des den Knechten übergebe- Betrages betrifft, so erhält die Behauptung HOLTZMANN's, dass bei Lucas die Knechte nur je eine Mine (HOLTZMANN fasst dieselbe als attische Mine = 68,75 M.) bekommen, »weil dies dem Wort v. 17 ἐν ἐλαχίστῳ und der Armut der Gemeinden zumal nach den Anschauungen des dritten Evangelisten entsprechender« sei, eine eigentümliche Beleuchtung dadurch, dass die »gewaltigen Summen« bei Matthäus (nach HOLTZMANN ein attisches Talent = 4125 M.) v. 21 und 23 gleichfalls als ὀλίγα bezeichnet werden. Steht demnach fest, dass in beiden Überlieferungen die übergebene Summe im Verhältnis zu der Belohnung als ein Geringes aufgefasst wird, so wird man sich, zumal bei unserer geringen Kenntnis damaliger Wertverhältnisse, hüten müssen, aus der Höhe des angegebenen Betrages Schlüsse in Bezug auf die grössere oder geringere Ursprünglichkeit zu ziehen.

4. Die Verschiedenheit der übergebenen Summen, die ausserdem noch jedem κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν (v. 15) gegeben werden, bei Matthäus scheint mir keineswegs das Vorurteil der grösseren Ursprünglichkeit für sich zu haben, da dieser Zug einer späteren reichen Ausgestaltung der Charismen und der paulinischen Lehre von der Verschiedenheit ihres Wertes (1. Cor. 12, bes. v. 28) entspricht. Auch enthält das κατὰ

τὴν ἰδίαν δύναμιν einen Widerspruch gegen die in beiden Traditionen gleichlautende Charakterisierung des dritten Knechtes als *πονηρός*, d. h. untreu und faul (v. 26), ein deutlicher Beweis, dass Verschiedenheit der Fähigkeiten und der Gaben ein späterer Zug ist. Das Ursprüngliche ist doch entschieden das eine gleiche Kapital, d. h. die Jüngerschaft. Dazu kommt noch, dass sich eine Veränderung bei Matthäus viel leichter erklärt als bei Lucas. Nicht nur die in der christlichen Gemeinde immer mehr hervortretende Differenzierung der Gaben und Ämter bewirkte dieselbe: auch die auffallende Vermehrung des Kapitals bei Lucas (um 1000, bezw. 500 Prozent) legte es nahe, die Summe derart zu verändern, dass die Vermehrung weniger auffällig ward (= 100 Prozent).

5. Die Belohnung der treuen Knechte bei Lucas, welche in der Unterstellung von 10, bezw. 5 Städten besteht, bleibt ganz im Rahmen des Bildes und entspricht der ursprünglicheren Anschauung von der Belohnung im messianischen Reiche, wonach z. B. die Jünger die 12 Stämme Israels richten werden (Matth. 19, 28, Luc. 22, 30). Die Bestrafung des untreuen Knechtes besteht nur in der Wegnahme des Kapitals, d. h. der Sache nach dem Ausschluss von der Jüngerschaft und ihren Segnungen (cf. Luc. 13, 27). Dagegen der matthäische Ausdruck *εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου* v. 21, 23 fällt ganz aus dem Rahmen des Bildes heraus und weist deutlich auf die spätere rein transcendente Idee des ewigen Lebens hin, wie dementsprechend mit der »äusseren Finsternis« v. 30, die doch in dem Bilde gar keinen Platz hat, die ewige Verdamnis angedeutet ist. Wenn man von allegorischen Zügen reden will, so finden sie sich sicher in diesen charakteristischen Ausdrücken der matthäischen Überlieferung: hier ist falsche Allegorie, nämlich Eintragung der Sache in das Bild.

6. Auch Matth. v. 16 enthält einen deutlichen allegorischen Zug, sofern hier betont wird, dass die Heimkehr des Herrn erst *μετὰ πολὺν χρόνον* stattfand. Das deutet auf eine spätere

Zeit, in welcher die ursprünglich als nahe gedachte Parusie als noch lange ausstehend erkannt worden war. Es ist charakteristisch für die Treue des dritten Evangelisten, dass er diesen Zug nicht in das Gleichnis hineingetragen hat, obwohl er, wie die Einleitung zeigt, in demselben eine Auskunft über die Verzögerung der Wiederkunft des Herrn gesehen hat.

7. Die lebendigen Züge bei Luc. 22a. 25 fehlen bei Matth.

8. Der einzige schwerwiegende Einwand gegen die grössere Ursprünglichkeit bei Luc. ist der, dass das Gleichnis nicht einheitlich verlaufe und in dem Verhalten der Bürger zu dem Kronprätendenten und ihrer Bestrafung störende Nebenzüge bringe. Sicherlich ist auch bei Luc. das Gericht über die Knechte mit dem abschliessenden Spruche v. 26 der Kern der Erzählung. V. 14 und 27 wirken wie ein Rahmen zu dem eingeschlossenen Bilde, die Verse könnten fehlen, ohne dass man etwas vermisste. Insofern könnte man hier eine Erweiterung des ursprünglichen Bildes durch die judenchristliche Tradition annehmen, welche den von Jesu mit v. 12 aufgenommenen historischen Faden weiterspann. Jedoch wäre man lediglich aus formellen Gründen berechtigt, diese Verse Jesu abzusprechen: in den sachlichen Beziehungen liegt kein Grund dazu vor, da die feindselige Stellung der Häupter Israels und die Aussicht auf ein künftiges Gericht über sie durchaus im Gesichtskreis Jesu liegt. Da es nun keineswegs zu erweisen ist, dass Jesus auf die formelle Abrundung seiner Erzählungen besonderen Wert legte und das von ihm hier gewählte Bild zu einer Nebenbeziehung auf die Stellung Jsraels zu ihm fast von selbst aufforderte, so sollte man mit einem absprechenden Urteil über v. 14 und 27 immerhin sehr vorsichtig sein. Aber selbst als eine Weiterführung durch die Tradition gefasst, weisen diese Verse auf eine frühere Zeit als die matthäische Konception hin, insofern hier dem engeren Kreise der Knechte, d. h. der Jünger Jesu das ablehnende Verhalten der Bürger d. h. Israels als solchen gegenübersteht, während dort das jüdische Volkstum schon zurückliegt und lediglich die christliche Gemeinschaft mit ihren ver-

schiedenen Ämtern und Charismen ins Auge gefasst ist (vgl. Matth. 25, 32, wo in derselben weiterbildenden Richtung an die Stelle des Gerichts über Israel das Weltgericht tritt).

So können auch diese Verse an dem aus den angeführten Gründen hervorgehenden Resultat, dass die lucanische Tradition der vorliegenden Erzählung gegenüber der matthäischen die ursprünglichere darstellt, nicht irre machen.

Was nun die Deutung des Gleichnisses anlangt, so will es, wenn wir von den Nebenzügen absehen, offenbar den Jüngern Jesu klar machen, dass es bei dem Gericht, welches der wiederkehrende Jesus mit ihnen abhalten werde, ganz auf die treue und fleissige Verwertung der ihnen verliehenen Gnadengabe ankommen werde, und insofern sie zu treuer Arbeit im Dienste Jesu ermuntern. Von Wichtigkeit für unsere Frage ist nun vor allen Dingen eine genauere Feststellung dessen, was Jesus unter der den Jüngern verliehenen Gabe verstanden haben mag.

B. Weiss deutet (z. B. Leben Jesu II. 67) das anvertraute Gut auf den irdischen Besitz, den »anvertrauten Reichtum«, auf dessen treue Verwendung nach dem Willen Gottes es ankomme. Aber dann wäre ja das Abgebildete wesentlich gleich dem Bilde, es käme also statt auf ein Gleichnis auf eine Beispielerzählung hinaus. Ferner ergäben sich aus der Schlussgnome (Matth. v. 29, Luc. v. 26) die zweifelhaftesten Konsequenzen. Denn da diese dann nicht sowohl als eine von Jesu als Bild einer »himmlischen« Wahrheit benutzte Regel des *αἰὼν οὗτος*, sondern als eine von ihm selbst gegebene ethische Norm zu stehen käme, so würde sich als Lehre Jesu ergeben, dass derjenige, der durch Klugheit und Geschicklichkeit seine Güter zu mehren weiss, immer mehr bekommt, während der Arme (und Ungeschickte — v. 15!) immer ärmer wird, dass also auf der Mehrung des eigenen Gutes Gottes Segen liege! Und aus der Bestrafung des ungetreuen Knechtes durch Verlust des anvertrauten Gutes würde folgen, dass der Verlust irdischer Güter für Jesum eine wirkliche Strafe oder Schädigung dargestellt hätte! Das aber sind Folgerungen,

die mit der ganzen Stellung Jesu zu den irdischen Gütern sich schlechterdings nicht vereinigen lassen. Wie schwer das ist, zeigt Weiss am besten selbst durch seine abstrakte, gewundene, für ein einfaches Verständnis gar nicht fassbare Erklärung a. a. O. Er sagt: »jede Untreue in der Verwaltung des irdischen Gutes kommt auf ein Verzehren desselben hinaus, das keinen höheren Nutzen schafft.« Und doch kommt manchmal aus der Untreue in der Verwaltung des irdischen Gutes nicht ein Verzehren, sondern ein Sammeln heraus (Luc. 16, 1 ff)! Allerdings schafft vielfach weder das Sammeln noch das Verzehren »höheren Nutzen«. — Man sieht, zu welchen überfeinen und darum unwahren Sätzen grübelnder Scharfsinn kommt, wenn man die einfachen und grossen Gedanken Jesu vom irdischen Gut nicht zu Ende denken will.

Diese verkehrte Beziehung des Gleichnisses dehnt J. Weiss im Gegensatz zu seinem Vater sogar auf die lucanische Form der Erzählung — hier fasst der ältere Weiss die eine gleiche Mine richtiger als das den Jüngern gegebene Amt — aus und sagt: »Es handelt sich um Treue überhaupt, dann um richtige, Frucht tragende Verwendung der Güter — nach Lucasquelle durch Almosen und Gutesthun — überhaupt«. Dagegen gilt dasselbe, was eben gesagt ist, nur noch in verstärktem Masse. Nach dieser Deutung wäre die Schlussgnome v. 26 im Sinne der (doch nach Weiss ebionitischen) Lucasquelle ein vollkommener Nonsens, indem auf das Haben und Mehren (der irdischen Güter) eine Belohnung gesetzt würde, während doch nach den Anschauungen der Quelle das Weggeben verdienstlich sein soll.

Ebenso ist auch die gewöhnliche Deutung abzuweisen, nach welcher das Gleichnis die Treue in der Verwertung der irdischen Gaben im allgemeinen empfehlen soll. Das einzig richtige ist es, in diesem wie in allen Gleichnissen Jesu eine irdische Verbildlichung »himmlischer« Wahrheiten zu sehen und die Schlussgnome als eine an sich ethisch indifferente Regel des weltlichen Geschehens anzusehen, welche von Jesus zu einer Regel »des Gottesreichs« erhoben ist.

Der dargereichte Geldbetrag kann lediglich das eine Gnadengut, das allen Jüngern Jesu gemeinsam ist, d. h. die Jüngerschaft mit ihren Segnungen und Verheissungen, bezw. die Gotteskindschaft abbilden. Mit diesem Gnadengut gilt es zu arbeiten, an sich und andern. Wer das in Treue thut, wird bei der Wiederkunft des Herrn den entsprechenden Lohn finden. Wer es in Trägheit unterlässt, wird auch des Gnadengutes, d. h. der Gotteskindschaft verlustig gehen (vergl. Luc. 13, 6 ff.).

Für unsere Frage ist also das Resultat ein negatives: Das Gleichnis enthält keinerlei Lehre über das irdische Gut. Und das ist bei dem Missbrauch, der in dieser Beziehung gerade mit diesem Gleichnis getrieben wird, auch ein nicht unwichtiges Resultat.

22. Luc. 19, 46.

Hierzu bemerkt J. Weiss: »Die Beurteilung des Handels als Räuberei musste der Lucasquelle besonders sympathisch sein«. Wozu diese Bemerkung? Sie wäre doch nur begründet, wenn hier, etwa durch recht breite Ausführung der Erzählung von der Tempelreinigung, irgendwelches besondere Interesse an dieser That Jesu hervortrete. Stattdessen finden wir hier der Marcusrelation gegenüber einen sehr kurzen, fast mageren Bericht. Sei es, dass dieser eine vom Redaktor vorgenommenen Kürzung der Marcusvorlage darstellt, was ich für die nächstliegende Annahme halte, sei er aus der Lucasquelle entnommen, wie J. Weiss annimmt — in beiden Fällen ist die Bemerkung ohne Grund und gehört in die Klasse der sorgfältig zu meidenden Tendenzhaschereien.

23. Luc. 21, 1—4.

Hierzu bemerkt J. Weiss: »Die ganze Erzählung wird dem Lucas als Empfehlung der hingebendsten Wohlthätigkeit wichtig gewesen sein«. Wozu wieder diese Bemerkung, wenn doch die ganze Erzählung und zwar mit mehrfachen Kürzungen*) aus Marcus übernommen ist? Die Zweifel-

*) Das Interesse der Kürzung der Marcus-Vorlage musste dem Redaktor bei dem fast überreichen Stoff, den er mit ihr zu verarbeiten hatte, doch sehr nahe liegen.

frage, welche Weiss in Bezug auf die Herkunft dieses Stückes aufwirft, scheint mir sehr überflüssig und das Urteil, durch welches er der lucanischen Form eine grössere Ursprünglichkeit zuweisen möchte, sehr unbegründet zu sein. Was naiv scheint, nämlich, dass so unmotiviert sofort die Reichen als Opfernde eingeführt werden, ist in Wahrheit nur eine Verundeutlichung, wie solche bei Kürzungen reicherer Vorlagen nur allzu leicht eintreten.

Will man Tendenzen suchen, so liegt das bei dem auffälligen Fehlen dieser Perikope bei Matthäus jedenfalls viel näher. Vermutlich liess der erste Evangelist sie deshalb aus, weil er befürchtete, dass die begüterten Christen seiner Zeit durch die abschätzige Beurteilung der Wohlthätigkeit der Reichen seitens Jesu vor den Kopf gestossen werden könnten.

24. Luc. 21, 34.

Hier werden in einem Stück, welches der lucanischen Quelle entnommen zu sein scheint, als Dinge, welche das Herz beschweren, d. h. die rechte religiöse Stimmung niederdrücken, neben »Schwindel und Rausch« auch die *μερίμναι βιωτικαὶ*, d. h. die Sorgen um den Lebensunterhalt, bezw. das Vermögen genannt. Vergl. 8, 14 u. Parall.

In der Leidensgeschichte kommen Stellen, die sich auf unsere Frage beziehen, kaum mehr vor. Ich bemerke nur noch, dass in den teilweise sehr originellen Abweichungen des Lucas von der Marcusform eine sehr gute Quelle durchblickt, welche Feine und J. Weiss mit Recht mit der bisher angenommenen Lucasquelle identificieren. Die weiteren Spuren dieser Quelle bestätigen nicht allein die Annahme, dass dem Redaktor dieselbe schon in Form eines Evangeliums vorlag, sondern auch den hohen geschichtlichen Wert, welchen wir ihr zuweisen zu müssen glauben.

II. TEIL.

Systematische Darstellung der Stellung Jesu zu den socialen Dingen.

Wenn ich nunmehr dazu übergehe, die Stellung Jesu zu den socialen Dingen systematisch darzustellen, so geschieht dies auf Grund der vorangegangenen exegetischen Einzeluntersuchungen. Wer also im Folgenden eine nähere Begründung der Verwendung dieser oder jener Stelle vermisst, muss dieselbe im ersten Teile bei der Besprechung der betr. Stelle suchen. Dass die Untersuchung, die, wenn man sich auf die im eigentlichen Sinne socialen Dinge beschränken wollte, sehr kurz sein könnte, sich auf eine breitere Grundlage stellt, wird als notwendig gewürdigt werden und dem Gewicht der gewonnenen Resultate zu Gute kommen.

In der socialen Bewegung unserer Tage tritt die Person des historischen Jesus nicht selten hervor. Das hat offenbar seinen Grund darin, dass man in ihm eine sociale Gestalt erblickt. Nicht allein in socialdemokratischen Schriften wird Jesus im Gegensatz zu der auf seinen Namen sich gründenden Kirche mit dem Glorienschein des den herrschenden Gewalten unterliegenden Proletarierführers umgeben — auch NAUMANN feiert ihn in seinem viel gelesenen Heftchen*) als den »grössten Volksmann«. Indem ich im Folgenden die historische Stellung Jesu zu den socialen Dingen untersuche, wird zugleich diese Anschauung auf ihre Berechtigung geprüft.

*) Göttinger Arbeiterbibliothek 1. Bd. 1. Heft.

Um das Resultat gleich vorweg zu nehmen, sage ich: jede Anschauung, welche in Jesu auch nur im geringsten Masse eine sociale Grösse sieht und ihn mit den Propheten des alten Testaments, welche in der That sociale Propheten und »Volksmänner« gewesen sind, auf eine Stufe stellt, ist durch und durch falsch. Alle dahin gehenden Darstellungen beruhen auf einer falschen Zusammenstellung und Auffassung seiner auf Arm und Reich u. dgl. bezüglichen Worte und auf Nichtbeachtung seiner Gesamtauffassung von sich und seinem Werke und von den Dingen dieser Welt. Wenn trotzdem Jesu Art und Lehre nicht ohne Bedeutung für die Stellung des Christen zu der socialen Bewegung unserer Tage ist, so beruht dies auf gewissen Folgerungen, welche durch den Unterschied zwischen dem damaligen und dem heutigen Stande der Kultur bedingt sind, ist also nur indirekt abzuleiten.

Dass Jesus eine sociale Grösse weder gewesen ist noch hat sein wollen, ergiebt sich schon daraus, dass er etwas gewesen ist, was über alle Zeitlichkeit und irdischen Bedingungen hinausragt. Die Auffassung, welche die Kirche je und je von Jesu gehabt hat, ist durch die moderne Forschung im letzten Grunde lediglich bestätigt worden. Dass er der Gottessohn, der Messias sei, kann freilich keine wissenschaftliche Beweisführung erhärten, sondern nur durch »Offenbarung des himmlischen Vaters« (Matth. 18, 17) einer Menschenseele klar gemacht werden. Was die historische Forschung erwiesen hat, ist dies, dass der Jesus der Geschichte, den man so gerne zum Jesus des Glaubens in Gegensatz stellt, nach historisch unanfechtbaren Quellen sich dieser seiner ewigen Bedeutung bewusst gewesen ist. Nicht nur im Johannesevangelium, sondern auch in den synoptischen Evangelien finden sich Aussprüche über seine Bedeutung, welche, wenn sie nicht wahr wären, auf Wahnsinn schliessen lassen würden — eine Ansicht, die allerdings schon zu seiner Zeit laut geworden ist (Marc. 3, 21), die aber zu der

krystallenen Klarheit seiner Rede in unlösbaren Widerspruch treten würde.

Mit ihm ist das gekommen, was Könige und Propheten vergeblich zu sehen sich wünschten und selig sind, die es sehen dürfen (Luc. 10, 23 f. = Matth. 13, 10 f.). Hier ist mehr denn Salomo und Jonas (Luc. 11, 31 f. = Matth. 12, 41 f.). Er ist mehr denn ein Prophet, er ist der Messias Gottes (Marc. 8, 29). Er preist die Erkenntnis, dass er dies ist, als eine Offenbarung des himmlischen Vaters (Matth. 16, 17). Ihm ist der ganze Heilsratschluss Gottes zur Ausführung übergeben und ein einzigartiges Verhältnis zu Gott eigen (Luc. 10, 22 = Matth. 11, 27). Von Gott ist er gesandt (Luc. 10, 16 = Matthäus 10, 40). Seine Worte bleiben ewig wahr (Marc. 13, 31). Er wird einst über das ewige Schicksal der Menschen entscheiden und zwar nach der Stellung, die sie zu ihm eingenommen haben (Marc. 8, 38 = Luc. 9, 26, Luc. 12, 8 f. = Matthäus 10, 32 f.*) Marc. 12, 10).

Schon diese ewige absolute Bedeutung, die er seiner Persönlichkeit beigelegt hat, macht es zweifelhaft, dass er für sociale Dinge, die jedenfalls zeitlicher und relativer Art sind, Bedeutung gehabt oder sich beigelegt habe. Er ist und will angesehen werden als der absolute Mittler des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen.

Aber vielleicht hat das religiöse Heilsgut, das er bringt, eine sociale Bedeutung? In der That würde dasselbe solche Bedeutung haben, wenn das Reich Gottes, welches unzweifelhaft der höchste Begriff seiner religiösen Verkündigung gewesen ist (Luc. 9, 60, 16, 16 = Matth. 11, 12) seinem Wesen nach, sei es auch erst in zweiter Linie, als eine innerweltliche sittliche Gemeinschaft oder sittliches Ideal zu fassen wäre. Dies ist bekanntlich die Auffassung Ritschl's (Unterricht in der christlichen Religion, S. 3 ff. Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 26 ff., vgl. Kaftan, Wesen der christl. Religion, S. 240 f. Wendt, Lehre Jesu II, S. 132).

*) Doppelt überliefert, einmal von Marcus, sodann von der Logiaquelle.

Ich bin nun nicht gewillt, in eine ausführliche Besprechung des Begriffes Jesu vom Gottesreiche einzutreten und verweise dafür auf die einer richtigen Auffassung Bahn machenden Bücher von J. Weiss (die Predigt Jesu vom Gottesreich. Göttingen 1882) und Titius (die neutest. Lehre von der Seligkeit. I. Teil. Freiburg und Leipzig 1895). Ich betone nur, dass die Auffassung des Reiches Gottes als einer innerweltlichen Gemeinschaft von Menschen in keiner Stelle eine direkte Stütze findet. Das scheinbare Recht, sich einen derartigen Begriff vom Gottesreich zu konstruieren, liegt lediglich in der namentlich bei Matth. sich findenden Einleitungsformel der Gleichnisse *(ὁμοιώθη ἡ βασίλεια τῶν οὐρανῶν)*. Indem man sich um dieser Formel willen berechtigt glaubt, alle möglichen Beziehungen, die in diesen Gleichnissen vorkommen, unter den Begriff des Gottesreichs zu subsummieren, gelangt man zu jenem schwankenden und unklaren Begriff. Da jedoch diese Einleitungsformel im Lucasevangelium sich nur bei zwei Gleichnissen findet (13, 18—21), ist zu vermuten, dass die weitere Verwendung derselben, die zum Teil sehr gezwungen uud unpassend ist, dem ersten Evangelisten oder auch schon der weiter entwickelten Redenquelle desselben zur Last fällt.

Thatsächlich erscheint das Reich Gottes in den Reden Jesu als Bezeichnung des religiösen Heilsgutes (Luc. 6,21, 11, 2, 12, 32), und zwar als ein Bereich gedacht (7, 28). Jesus scheint aber auch den überkommenen Ausdruck als terminus technicus, bezw. abstrakte Bezeichnung dessen, was er zu bringen gekommen war, gebracht zu haben (Marc. 4, 11, 26, 30; Luc. 9, 62, 13, 18, 20). Dagegen ist die übliche Conzeption des Reiches Gottes als einer immerweltlichen Gemeinschaft, deren »Glieder« die den Willen Gottes erfüllenden Jünger Jesu seien, in den Reden Jesu, auch bei Matthäus nirgends zu finden.

Für unsere Zwecke ist der korrekte Begriff des Reiches Gottes weniger wichtig, von grosser Bedeutung dagegen ist eine zutreffende Auffassung von dem religiösen Heilsgut, welches

man in dem Gottesreiche gewinnt, oder — korrekter ausgedrückt — welches gelegentlich in abstrakter Form als Gottesreich bezeichnet wird. In dieser Beziehung ist folgendes beachtenswert:

Jesus hat in nachdrücklichster Weise den *einzigartigen Wert* des religiösen Heilsguts hervorgehoben. Dies zu besitzen ist das *Eine*, das not thut und das *gute* Teil (Luc. 10, 42). Es ist das einzige, das man mit ganzer Kraft erstreben soll, während das Übrige von selber kommt (Luc. 12, 31 = Matth. 6, 33). Es ist wertvoller als die ganze Welt (Marc. 8, 36) und die Aussicht auf seinen Besitz ist ein besserer Grund zur Freude als die Kraft, grosse Thaten zu thun (Luc. 10, 20). Dies Gut ist es wert, alles dafür hinzugeben (Matth. 13, 44 f.)*)

So einzigartig aber ist das religiöse Heilsgut, weil es ein *transcendentes, himmlisches Gut* ist. Die Namen derer, die es ererben werden, sind im *Himmel* angeschrieben (Luc. 10, 20). Es ist ein Schatz im *Himmel* (Marc. 10, 21, Matth. 6, 20 = Luc. 12, 33).

Ich verzichte, um nicht unnötige Fragen aufzuwerfen, darauf, den Begriff des himmlischen Charakters des religiösen Heilsgutes genauer zu definieren. Jedenfalls liegt darin, dass es ein *unvergängliches* ist. Im Himmel wohnt man in ewigen Hütten (Luc. 16, 9), dort hat man Schätze, die nicht aufhören, Beutel, die nicht veralten (Luc. 12, 33). Es liegt ferner darin, dass der Besitz und der Genuss dieses Gutes *von allen irdischen Bedingungen unabhängig ist*: keine Feindseligkeit der Menschen vermag es zu nehmen, denn sie haben wohl Macht den Leib aber nicht die Seele zu ertöten (Luc. 12. 4 f. = Matth. 10, 28), und die kleine Herde, der das Reich beschieden ist, braucht sich vor einer ganzen feindlichen Welt nicht zu fürchten (Luc. 12, 32). Nicht

*) Hier wäre auch noch anzuziehen Matth. 6, 22 f = Luc. 11, 34 f. Der Sinn scheint zu sein: Die *religiöse* Stellung des Menschen ist das Wichtigste. Wenn diese richtig ist, so wird auch alles Übrige in Ordnung sein.



Motten noch Rost fressen es und kein Dieb kann es einem nehmen (Matth. 6, 20 = Luc. 12, 33). Selbst der scheinbar grösste Verlust, derjenige des Lebens, bedeutet, wo man ihn um seinetwillen erleidet, nur Gewinn (Marc. 8, 35).

Für den eigentlichen Inhalt des religiösen Heilsguts ergiebt sich eben aus seinem himmlischen Charakter, dass er begrifflich schwer zu fassen ist. Doch hat Jesus ihn sowohl negativ wie positiv genauer bestimmt. Negativ besteht das religiöse Heilsgut in der Errettung der Seele von der γεέννα (Marc. 8, 35, 9, 48, Luc. 12, 5), von der ἀπώλεια (Matth. 7, 13), positiv bedeutet es vollkommenes Leben (ζωή Matth. 7, 14, Erhaltung der ψυχή, Marc. 8, 35) und zwar als ein Leben der Gemeinschaft mit Gott und somit Seligkeit: die der Vollendung gewürdigt werden, werden Gott schauen, Söhne Gottes heissen (Matth. 5, 8—9), sein wie die Engel Gottes im Himmel (Marc. 12, 25), leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters (Matth. 13, 43).

Es kommt für unsere Zwecke nicht darauf an, zu konstatieren, wie weit Jesus das religiöse Heilsgut als zukünftig, wie weit als bereits gegenwärtig angeschaut hat. Dass das erstere überwiegt, ohne dass das letztere fehlt, darf wohl als allgemein zugestanden betrachtet werden. Auch die schwierige Untersuchung, in welchem Masse die Idee der himmlischen Seligkeit bei ihm vergeistigt sei, wie weit er das vollendete Gottesreich als ein zwar übernatürliches, aber doch auf Erden sich verwirklichendes gedacht habe, kann unterbleiben, da feststeht, dass Jesus die irdische Entwicklung und die himmlische Vollendung durch eine Katastrophe geschieden gedacht hat. Für unsere Zwecke genügt es zu konstatieren, dass Jesus sich das religiöse Heilsgut als transcendent, d. h. als ein über die Bedingungen der gegenwärtigen Welt und des zeitlichen Lebens erhabenes Gut gedacht hat.

Diese Thatsache genügt schon, jeden Gedanken an irgendwelche sociale Tendenzen seines Strebens zu benehmen. Denn jede sociale Bestrebung, als Selbstzweck gedacht, setzt eine gewisse Wertschätzung irdischer Güter voraus. Die Auf-

fassung des religiösen Heilsguts aber als eines absoluten und transcendenten ergiebt ganz von selbst eine geringe Wertschätzung der Erdengüter.

Wir brauchen aber gar nicht erst diese Folgerung zu ziehen, denn Jesus hat so deutlich wie möglich den relativen Unwert aller irdischen Güter, der materiellen wie der geistigen und sittlichen, ausgesprochen. Wir kommen damit zu dem, was man die asketische Seite seiner Verkündigung nennt. Mit welchem Rechte, werden wir weiterhin sehen.

Mit einer gewissen vornehmen Geringschätzung steht Jesus den irdischen Gütern und den Beschäftigungen, welche ihrer Erwerbung und ihrem Genuss dienen, gegenüber. Selbst so wesentliche Dinge wie Nahrung und Kleidung sind für seine Jünger etwas, um das man sich, einzig nach Gottes Reich strebend, nicht kümmern soll (Luc. 12, 31, 22—30 = Matthäus 6, 25—34). Als eine »Sorge und Unruhe um vielerlei« (gleichgültige Dinge) bezeichnet er die gastfreundlichen Bemühungen der Martha (Luc. 10, 41).

Es fehlt bei Jesus ganz und gar etwas, dem von einem gewissen modernen Christentum ein grosser religiös-sittlicher Wert beigelegt wird, nämlich eine positive Schätzung des (weltlichen) Arbeits- und Berufslebens. Die doch immerhin berufsmässigen Thätigkeiten des Kaufens, Verkaufens, Pflanzens, Bauens werden Luc. 17, 26—28 mit merklicher Geringschätzung aufgezählt. Irgendwelche positive Vorschrift über die sittliche Bethätigung im weltlichen Arbeitsleben suchen wir vergebens. Man hat zwar in dem Gleichnis von den Pfunden (Luc. 19, 11—27, Matth. 25, 14—30) einen Preis der treuen Benutzung der (von Gott verliehenen) Gaben im irdischen Berufsleben gefunden und, sofern die matthäische Form diese Deutung eher zulässt als die lucanische, jene dieser vorgezogen. Aber mit Unrecht. Alles im Gleichnis deutet darauf hin, dass lediglich religiöse Gaben gemeint sind und deren treue Verwendung den Jüngern ans Herz gelegt werden soll. Desto heftiger klammern sich diejenigen, denen der Mangel einer positiven Schätzung des Berufslebens

bei Jesus als ein Manko erscheint, an die Sprüche Luc. 16, 10—12. Nach meiner Auffassung liegen hier spätere Bildungen vor, hervorgegangen aus dem Bestreben, dem vorhergehenden Gleichnis einen weniger anstössigen Sinn, als ihn der originale Schluss v. 9 ergiebt, abzugewinnen. Aber auch für den, der diese Auffassung nicht teilt, ergiebt sich die geringe Schätzung, welche Jesus dem weltlichen Berufsleben hat angedeihen lassen, schon aus dem geringen Wert, welchen er dem Substrat desselben beilegt. Als das Allergeringwertigste, als ein dem Jünger Jesu Fremdes wird hier das Geld bezeichnet. Und wie weit Jesus davon entfernt gewesen ist, die Treue in der irdischen Berufsarbeit als specifische Christentugend zu werten, ergiebt sich wohl am besten aus dem ohne Zweifel höchst originalen Gleichnis, dem jene Sprüche angehängt sind, in welchem gerade ein in seinem Berufe Untreuer als Muster für die Kinder des Lichts aufgestellt wird. Einer, der den weltlichen Beruf so hoch schätzte wie moderne Christen, hätte ein solches Gleichnis überhaupt nicht bilden können. Auch Luc. 16, 10—12 wird die Treue im irdischen Beruf nur als eine niedere Stufe, auf der sich die höhere Stufe der religiösen Berufserfüllung aufbauen soll, gekennzeichnet, wie Jesus dieselbe an anderen Stellen, z. B. Luc. 12, 35—48 (vgl. Matth. 24, 45—51) als Bild der Jüngertreue verwertet. Also weit entfernt davon, Objekt seiner Lehrthätigkeit zu sein sind die irdischen Berufspflichten für Jesum nur Material zum Aufbau einer höheren Pflichtenlehre.

Aber die vornehme Gleichgültigkeit Jesu gegen die irdischen Güter und die auf sie sich beziehenden Beschäftigungen wird nicht selten zu einer direkt gegensätzlichen Stellung. Und zwar gilt dies nicht nur vom irdischen Besitz, über welchen weiterhin ausführlicher gehandelt werden soll, sondern auch von solchen Gütern, die wir speziell als ethische zu werten gewohnt sind.

Das wird vor allem an der Stellung Jesu zu Haus, Heimat und Familie deutlich. Mit einer unser Gefühl

fast verletzenden Härte weist er die, welche die letzten Pflichten der Pietät erfüllen wollen, zurück (Luc. 9, 59—62). Wer zu ihm kommt, muss seine ganze Familie hassen (Luc. 14, 26, vergl. Matth. 10, 37). Dieser Ausdruck ist zwar absichtlich so stark zugespitzt. Was jedoch zum mindesten damit gemeint ist, ergiebt sich aus den ersichtlich mit diesen Sprüchen zusammenhängenden Gleichnissen vom Turmbau und vom Kriegszug (Luc. 14, 28—33). Hiernach fordert Jesus für den Eintritt in seine Jüngerschaft etwas Schweres, wohl zu überlegendes, nämlich (v. 33) eine (innerliche) Absage, einen derartigen Mangel an Interesse für die Familie, dass im Konfliktsfalle (Luc. 12, 52 f.) zwischen religiösen und Pietätspflichten die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann. Diese Stellung zur Familie hat Jesus selbst bethätigt (Marc. 3, 31—35).

Dieselbe Stellung hat er zu dem socialen Gebilde des Staates eingenommen. Man kann dieselbe im allgemeinen als vornehme Gleichgültigkeit bezeichnen. Vor den staatlichen Grössen seiner Zeit und seines Landes hat er wenig Respekt. Über die Höflinge an Königshöfen spricht er mit unverhohlener Verachtung (Luc. 7, 25 = Matth. 11, 8). Seinen Landesfürsten Herodes scheut er sich nicht einen »Fuchs« zu nennen (Luc. 13, 32). Das vielfach zur Begründung des Unterthanengehorsams herangezogene Wort vom Zinsgroschen (Marc. 12, 17) hat eher den Sinn einer vornehmen Gleichgültigkeit, welche dem Kaiser, dem weltlichen Herrscher, den elenden Mammon, der eben zur Welt gehört, von Herzen gerne zukommen lässt, wenn nur das viel Wichtigere, die rechte Stellung zu Gott, gewahrt bleibt. Nicht religiöser Respekt vor der heidnischen Obrigkeit liegt in diesem Wort, sondern es ist ein Protest gegen die national-jüdische Überschätzung derselben, die in ihr einen Gegenstand pflichtmässigen Hasses sah. Demgegenüber fordert Jesus eine reinliche Scheidung zwischen politischer und religiöser Stellung, welche eben durch die unbedingte Erhabenheit der Religion über alle irdischen Beziehungen möglich wird. Das Wort vom Zinsgroschen liegt also in derselben Höhenlage wie das

Wort Matth. 17, 24—30, nach welchem die Gotteskinder, an sich über Zinszahlung (das Zeichen der Unterthanenschaft im Altertum) sich erhaben wissend, solche Pflichten anstandslos erfüllen, »um ihnen keinen Anstoss zu geben«.

Aber auch mit Bezug auf die Obrigkeit schlägt die vornehme Gleichgültigkeit Jesu unter Umständen in eine gegensätzliche Stellung um. Man hat es mir sehr übel genommen, als ich in dem in der Einleitung erwähnten Vortrag (Schleswig-holsteinisches Kirchen- und Schulblatt 1894, S. 23) das Verhalten Jesu bei der Tempelreinigung (Marc. 11, 15 ff.) als ein »revolutionäres« bezeichnete. Insofern diese Bezeichnung in unserm staatsfreundlichen Zeitalter einen Makel für Jesum bedeuten würde, nehme ich ihn gerne zurück. Jedenfalls war das, was er damals unternahm, die gewaltsame Austreibung der Händler, die doch mit obrigkeitlicher Bewilligung ihre Stände inne hatten, ein Akt der Selbsthülfe gegenüber der Obrigkeit, also eine Handlung, welche heute mit schweren Gefängnissstrafen wäre belegt worden und auch damals zu dem obrigkeitlichen Einschreiten gegen Jesum sicherlich den Hauptanstoss gegeben hat.

Man hat die Stellung, welche Jesus zu den irdischen Gütern und Institutionen einnahm, vielfach unter den Begriff »asketisch« zusammengefasst. Diese Bezeichnung bedürfte jedoch einer sehr genauen Definition, um auch nur einigermassen zutreffend zu sein. Versteht man darunter eine gesetzlich strenge, grundsätzlich verneinende Stellung zu den irdischen Gütern, so ist Jesus kein Asket gewesen. Wir finden bei ihm vielmehr mannigfache Aussprüche, in denen er ein freundliches, positives Verhältnis zu irdischen Gütern und Institutionen bekundet.

Im Gegensatz zu dem in dem bezeichneten Sinne »asketischen« Täufer Johannes legt Jesus seinen Jüngern keine Verpflichtung zum Fasten auf (Matth. 9, 14 ff.). Nur unter der Annahme, dass Jesus eine verhältnismässig weitgehende Unbefangenheit inbezug auf Essen und Trinken an den Tag legte, wird es erklärlich, dass ihm im Vergleich mit Johannes

der Vorwurf gemacht werden konnte, er sei ein »Fresser und Säufer« (Matth. 11, 18 f. = Luc. 7, 33 f.) Er nimmt — um von der Hochzeit zu Kana abzsuehen — auch nach den synoptischen Evangelien vielfach an Gastmählern teil. Derselbe, welcher das Sorgen um Nahrung und Kleidung als heidnisch verwirft, bekundet doch eine freundliche, positive Stellung zu diesen Dingen, indem er sie als Gaben des himmlischen Vaters wertet (Matth. 6, 25—33 = Luc. 12, 22—31) und ausdrücklich als Bedürfnis anerkennt (v. 32 bezw. 30). Dass er die Bitte um Nahrung für wert geachtet hat, in sein Mustergebet aufgenommen zu werden (Luc. 11, 3), zeigt wohl auf's deutlichste, wie menschlich-natürlich er über die natürlichen Bedürfnisse gedacht hat. Auch seine Empfehlung des Almosengebens bekundet eine freundliche Schätzung der materiellen Bedürfnisse der Armen. Eine positive Schätzung des Familienlebens tritt hervor, wenn Jesus Marc. 10, 2—12 die Ehe als göttliche Stiftung beurteilen lehrt und Matth. 5, 28 die strengste eheliche Treue zur Jüngerpflicht macht. Eine heisse Liebe zu seinem Volke, also etwas, das wir als Patriotismus bezeichnen könnten, spricht aus einem Worte wie Luc. 13, 34 f. = Matth. 23, 37 ff. und aus den Thränen, die er über Jerusalem geweint hat (Luc. 19, 41).

So ist Jesus keine Asketengestalt im landläufigen Sinn. Dann aber scheint zwischen seiner positiven, menschlich-natürlichen Stellung zu den irdischen Gütern einerseits, der vornehmen Gleichgültigkeit, ja gegensätzlichen Stellung zu ihnen andererseits ein Zwiespalt zu bestehen. Aber dieser Zwiespalt löst sich, ja er löst sich in die schönste Harmonie auf, sobald man den bei Jesus alles überragenden und beherrschenden Gesichtspunkt heranzieht: den absoluten Wert des religiösen Verhältnisses. Seine ganze scheinbar so verschiedenartige Stellung zu den irdischen Gütern erklärt sich daraus, dass er die letzteren nach ihrem Verhältnis zum (überirdischen) religiösen Heilsgut gewertet hat, wobei ihre Schätzung naturgemäss eine ganz verschiedene ward. Soweit sie für das religiös-sittliche Leben die natur-

notwendige Grundlage darbieten, hat er sie positiv geschätzt und als religiös wertvoll beurteilt. Soweit sie das Leben in Gott und nach Gottes Willen unberührt lassen, steht er ihnen gleichgültig gegenüber. Eine gegensätzliche Stellung und zwar radikalster Art nimmt er ein, sobald die Erdengüter der religiösen Bethätigung hindernd im Wege stehen.

Das erste gilt namentlich von den unentbehrlichen materiellen Lebensgütern. Dass das irdische Leben die Grundlage des höheren, religiösen Lebens ist, hat Jesus gewusst und deshalb die Lebensbedürfnisse der Nahrung, Kleidung, indirekt auch der Wohnung — insofern er Luc. 9, 58 sein eigenes heimatloses Leben als ein Opfer wertet — freundlich anerkannt. Aber er hat auch gewusst, dass die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse unter Umständen dem Streben nach dem höchsten Gut hinderlich werden kann. Sobald die naturgemässe Arbeit um Nahrung und Kleidung zu angelegentlichen, das Herzensinteresse des Menschen in Anspruch nehmenden Sorgen wird, bekämpft er es und lehrt es durch Gottvertrauen zu überwinden. Aber an der freundlichen herzlichen Art, wie er diese nur allzu natürlichen Sorgen bekämpft hat (Matth. 6, 25 ff.), merkt man, wie freundlich er den natürlichen Bedürfnissen gegenübergestanden hat. Hier ist von der finsteren Strenge des Täufers keine Spur, die ganze sonnige Heiterkeit der einfältigen Gotteskindschaft, die auch die natürlichen Gaben aus Gottes Hand entgegennimmt und sich ihrer freut, liegt über diesem Worte wie über dem thatsächlichen Verhalten Jesu ausgebreitet.

Aber auch den natürlichen Gottesgaben gegenüber hat er strengste Entsagung gepredigt, sobald sie dem Streben nach dem höchsten Gut hinderlich werden. Selbst so wertvolle Leibesglieder, wie Hand, Fuss, Auge, soll man ohne Bedenken aufgeben, sobald sie Anstoss erregen, d. h. die sittliche Reinheit gefährden (Marc. 9, 43—48). Ja selbst das höchste irdische Gut, das Leben — als solches hat Jesus selber es deutlich gekennzeichnet, indem er in einem Wortspiel für das ewige und das zeitliche Leben dasselbe Wort

braucht — soll man unbedenklich opfern, sobald es um der Stellung zu ihm und dem Evangelium willen nötig wird; was freilich einer Erhaltung des Lebens im wahren Sinne gleichkommt (Marc. 8, 35—37).

Ähnlich ist Jesu Stellung zu den Familienbeziehungen. Offenbar hat Jesus das Verhältnis der Gatten unter einander und der Eltern zu den Kindern als im allgemeinen sittlich wertvoll erkannt. Eben deshalb hat er die Ehe als göttliche Stiftung beurteilt und die kindliche Pietät gegenüber pharisäischer Verzerrung als göttliches Gebot in Schutz genommen (Marc. 7, 9—13). Aber andererseits hat er die Familienbeziehungen als gänzlich wertlos aufzugeben verlangt, sobald sie durch einen häuslichen Konflikt wegen des neuen Glaubens (Luc. 12, 51—53, vgl. Matth. 10, 34 f) oder als Hindernis für die aktive Arbeit im Reiche Gottes (Luc. 9, 59—62) den unendlich viel wertvolleren Beziehungen zu Gott und ihm entgegenstehen.

Wenn Jesus dem weltlichen Berufs- und Arbeitsleben keinerlei positive Bedeutung zugemessen hat, so muss er es eben nicht für sittlich-religiös fördernd gehalten haben. Und das ist wohl zu verstehen. Höhere Berufe, also solche, in welchen die Berufsarbeit direkt oder indirekt auf sittliche oder religiöse Förderung Anderer hinausläuft, fand er ausser etwa dem des Priesters und des Schriftgelehrten kaum vor. Was den Beruf des Priesters anbelangt, so hat Jesus ihn zwar in seinem religiösen Wert für andere anerkannt. (Luc. 17, 14), scheint ihn jedoch als nicht gerade günstig auf die sittliche Entwicklung seiner Jünger wirkend erfunden zu haben — sonst würde er dem Priester in der Erzählung vom barmherzigen Samariter kaum eine so ungünstige Rolle zugewiesen haben. Der Beruf eines Schriftgelehrten hat er an sich hoch geschätzt (Matth. 13, 52), das Wirken der Schriftgelehrten seiner Zeit freilich erfand er als weder für dritte noch für sie selbst förderlich (Luc. 11, 46, 52). Sofern sich nun mit diesen Ausnahmen die Berufsarbeit der Menschen seiner Zeit lediglich auf den Erwerb des Lebensunterhalts bezog, wird

Jesus zweifellos richtig beobachtet haben, wenn er sie teils für sittlich indifferent hielt und deshalb ihr gleichgültig gegenüberstand, teils, namentlich wo es sich um das Geschäftsleben eines Handel- und Gewerbetreibenden handelte, als für das religiöse Leben schädlich beurteilte (Luc. 14, 18, 19). Letzteres können wir um so besser verstehen, als auch heute noch so gut wie zu Jesu Zeiten die einseitig auf den Erwerb gerichtete Arbeit im allgemeinen als nicht günstig für das innere Leben und die sittliche Entwicklung eines Menschen beurteilt werden muss. Wenn man heute in christlichen Kreisen auch die nicht auf höhere Zwecke gerichtete Arbeit im allgemeinen als sittlich fördernd ansieht, so giebt dazu lediglich die hochentwickelte Organisation der Arbeit, in welcher auch die Erwerbsarbeit als pflichtmässige Leistung erscheint, einigermassen das Recht. Dagegen ist es in den Kulturverhältnissen seiner Zeit und seines Landes, wo eine derartige Organisation der Arbeit kaum in ihren Anfängen zu finden war, vielmehr die gewöhnliche Arbeit nur den notgedrungenen Kampf des Menschen mit der Natur zwecks Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse darstellte, vollauf begründet, wenn Jesus gleich den idealistischen griechischen Philosophen in der gewöhnlichen Arbeit nur eine *κακία*, eine Plage, ein notwendiges Übel gesehen hat (Matth. 6, 34).

Auf die gleiche Weise erklärt sich seine geringe Wertung der Obrigkeit. In seiner Zeit, wo namentlich in den Provinzen bezw. Tributärstaaten die Staatshoheit des römischen Reiches sich wesentlich in Gewaltherrschaft und kräftigem Anziehen der Steuerschraube geltend machte, konnte er unmöglich ein anderes Urteil über die weltlichen Herrscher haben, als es Matth. 20, 25 = Luc. 22, 25 in nicht sehr günstigem Sinne ausgesprochen ist; wie andererseits das günstigere Urteil des Paulus (Röm. 13, 1 ff.) in günstigeren Erfahrungen von dem Segen auch einer heidnischen Obrigkeit, wie sie in den der griechisch-römischen Kultur näherstehenden Gegendeu wohl zu machen waren, seine Erklärung findet. Wenn Jesus auch von der Würde des Richteramts keinen hohen Begriff

gehabt zu haben scheint (Luc. 12, 14, 18, 1 ff.), so wird wohl die Justizpflege, die er vorfand, daran schuldig gewesen sein.

Seiner theokratisch-jüdischen Obrigkeit dagegen hat Jesus im allgemeinen die schuldige Achtung bewiesen, unzweifelhaft deshalb, weil er in ihr eine sittlich-religiöse Macht sah. Wenn er sich einmal in einem Akt der Selbsthülfe direkt gegen sie aufgelehnt hat, so that er es in dem Bewusstsein, der Vertreter der höheren Macht zu sein, welcher sie dienen sollte; er that es, weil sie sich des höchsten Vergehens, nämlich einer Schändung der Ehre Gottes schuldig gemacht hatte. Was endlich der »Patriotismus« Jesu betrifft, so ist er, weit entfernt von einem auf das Volksganze erweiterten Egoismus, den man vielfach mit diesem Namen benennt, recht betrachtet nur eine heisse, religiöse Liebe zu seinem Volk, ein brennendes Verlangen den Irrenden das wahre Heil zu bringen, wie eine Anerkennung des religiösen Vorrangs des auserwählten Volkes (Matth. 10, 5 f., 15, 24), schloss daher weder die Inaussichtnahme der späteren Bekehrung der Heiden aus (Matth. 8, 11, Luc. 13, 28—30), noch irgend etwas von dem zelotischen Patriotismus der pharisäischen Partei in sich.

So sehen wir, wie für Jesum das Verhältnis der verschiedenen Erdengüter zum religiösen Heilsgut den Gradmesser ihrer Schätzung abgegeben hat. Wenn er bei dieser Abschätzung den Wert der irdischen Güter und Ordnungen im allgemeinen nicht hoch taxiert hat, so ergiebt sich auch daraus wieder die Vermutung, dass er ein sociales Interesse, welches notwendig eine verhältnismässig starke Schätzung dieser Dinge voraussetzt, nicht werde gehabt haben.

Dass Jesus gerade das Gegenteil von einem socialen Propheten gewesen ist, beweist am besten seine auf das Gemeinschaftsleben gehende sittliche Gesetzgebung, seine »Socialethik«. Diese ist nämlich nirgends auf die Wertschätzung irdisch-socialer Institutionen aufgebaut, sondern rein religiös fundamentiert, mit Bewusstsein auf einen kleinen Kreis berechnet

und der aus der natürlichen Schätzung der irdischen Güter erwachsenden natürlichen Ethik absolut entgegengesetzt.

Seine Socialethik ist nicht als eine für jedermann gültige, also statutarische Gesetzgebung gedacht. Seine ethischen Vorschriften sind zum Teil der Art, dass ihre allgemeine Durchführung im Bestande der menschlichen Gesellschaft gar nicht möglich, weil dieselbe geradezu auflösend sein würde. Er stellt eine Gerichtsordnung auf, welche sich kein menschliches Gericht zu eigen machen kann (Matth. 5, 22). Seine Forderung, dem Bösen keinen Widerstand zu leisten (Matth. 5, 39—41 = Luc. 6, 29 f.) würde, als allgemein gültige Rechtsordnung aufgefasst, der Herrschaft des Bösen Thür und Thor öffnen und den ethischen Beruf der Obrigkeit, eine Rächerin des Bösen zu sein, völlig aufheben.

Seine ethischen Vorschriften werden den Geboten der natürlichen Ethik mit Bewusstsein als eine höhere Norm, durch welche das Alte aufgehoben wird, gegenübergestellt. Die natürliche Ethik, welche die ethischen Beziehungen zwischen den Menschen um so enger gestaltet, je enger dieselben durch Bande der natürlichen Lebensordnung verknüpft sind, wird überboten und damit aufgehoben durch die Forderung, die Feinde zu lieben, den Hassenden wohlzuthun (Luc. 6, 27 f. = Matth. 6, 43), ja, indem sie als selbst Zöllnern und Heiden eigen bezeichnet wird (Matth. 5, 46, 47, vgl. Luc. 6, 32—34), ausdrücklich als eine niedere Form der Sittlichkeit gekenntzeichnet. Die natürliche Rangordnung, welche auf der Abstufung des Einflusses und der Macht beruht, wird aufgehoben durch die Regel, dass — recht betrachtet — der Kleine und Dienende der Grösste in der menschlichen Gesellschaft sei (Marc. 9. 35, Luc. 9, 48), während alles menschlich-hohe in Gottes Augen ein Greuel ist (Luc. 16, 15).

Dass Jesus diese der natürlichen Ethik widersprechenden und einer allgemeinen Durchführung widerstrebenden Grundsätze mit vollem Bewusstsein dieser ihrer Eigenschaft ausgesprochen hat, geht nicht nur aus der pointierten Form der

Rede, in welcher er sie ausgesprochen hat, sondern auch daraus hervor, dass er den Umkreis innerhalb welches sie gelten sollen, ausdrücklich als einen kleinen, von der grossen menschlichen, bezw. Volks-Gemeinschaft unterschiedenen gekennzeichnet hat. Er ist sich bewusst, seine Vorschriften an eine kleine Herde zu richten (Luc. 12, 32), welche als eine Gesellschaft von Söhnen des Lichts von denen dieser Welt unterschieden wird (Luc. 16, 8. 20. 34 f.). Niemals richtet Jesus seine sittlichen Ermahnungen an die Menschheit oder die Volksgemeinde, sondern stets an das religiöse Individuum, bezw. an die kleine Gemeinde derselben, die sich in seinen Jüngern um ihn, den Bringer des religiösen Heils sammelt. Dies entspricht ganz dem alles überragenden Wert des individuellen Heils, welchen er z. B. Marc. 8, 36 und Luc. 10, 20 ausgesprochen hat und der daraus resultierenden Wertschätzung des Individuums (Luc. 12, 6 f.), auch des kleinen und geringen (Luc. 17, 2. Matth. 18, 10).

So ist denn auch die ganze Ethik Jesu weit davon entfernt eine »autonome« zu sein: sie baut sich nicht, wie es bei einer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machenden sittlichen Gesetzgebung der Fall sein müsste, auf die sittliche Wertschätzung irdischer Güter auf, sondern ist rein religiös fundamentiert. Aus dem Wesen Gottes, wie er es erkennt und die Seinen durch ihn (Matth. 11, 27), ergeben sich sämtliche Sätze seiner Ethik, auch die auf das Gemeinschaftsleben bezüglichen.

Als eine Hauptpflicht hat Jesus bekanntlich die Barmherzigkeit und werkthätige Liebe eingeschärft. Sie ist ihm so wesentlich, dass er sie als Hauptbedingung für das Bestehen des letzten Gerichts hingestellt und sich selbst mit den Objekten der Barmherzigkeitsübung identificiert hat (Matth. 25, 31 ff.). Aber weder in dieser Stelle,*) noch anderswo ist die Empfehlung der Barmherzigkeit nach socialen Gesichtspunkten orientiert, vielmehr hat Jesus dieselbe deut-

*) Gegen Naumann, Jesus als Volksmann S. 13.

lich auf die religiöse Erkenntnis der Liebe Gottes, welche ohne Rücksicht auf Dank und Vergeltung allen ihre guten Gaben giebt, begründet. Durch Nachahmung dieser Eigenschaft Gottes ein Sohn des Allerhöchsten zu werden, das ist das ethische Motiv für die im weitesten Sinne, selbst gegen Feinde zu übende Pflicht der barmherzigen Liebe (Matth. 5, 45. 46. Luc. 6, 35 f.). »Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.« *)

Aus der Nachahmung des Wesens Gottes als dem allgemeinsten ethischen Prinzip der Jünger Jesu ergeben sich alle vorhin berührten der natürlichen Ethik entgegengesetzten Forderungen. Während die natürliche Ethik gebietet, das Verkehrte nicht zu dulden, sondern durch Widerstand zu beschränken, hat der Jünger Jesu an der Langmut Gottes das Vorbild einer weitgehenden Duldung des Bösen. Für sich selbst freilich hat er als Kind des Allerhöchsten die Heiligkeit Gottes möglichst getreu nachzubilden und deshalb vor allem Bösen sich auf's sorgfältigste zu hüten. Aber eben deshalb darf er dem Bösen, sobald es sich gegen ihn selbst richtet, keinerlei Widerstand entgegensetzen, da er damit in Gefahr kommen würde, durch Schädigung des Feindes eine Sünde zu begehen (Matth. 5, 39—41, Luc. 6, 29). **) Aus demselben Prinzip folgt die Regel, dass man in Nachachmung der grenzenlosen Güte Gottes jedem der da bittet geben soll, ohne seine Würdigkeit in Betracht zu ziehen, selbst dem, der mit Unrecht oder Gewalt einem etwas genommen hat, es nicht wieder abfordern soll (Luc. 6, 30, vgl. Matth. 5, 12), eine Regel, die allem socialen, d. h. auf's Gemeinwohl gerichtetem Denken ins Gesicht schlägt.

---

*) Ich halte diese Form für ursprünglicher als die matthäische. Der Begriff der ethischen Vollkommenheit entspricht dem »neuen Gesetze«, zu welchem bei Matth. die ethische Verkündigung Jesu wird und ist jedenfalls Matth. 19, 21, also wahrscheinlich auch hier später eingeführt.

**) Die Sorge, dass durch solche Duldung das Böse in der Welt gefördert werden könne, hat der Christ im Sinne Jesu Gott als dem allein kompetenten Richter zu überlassen.



Diesem religiösen Prinzip widerspricht weder das grosse Gebot der Nächstenliebe (Marc. 12, 28—34), noch Matth. 7, 12. Ersteres ist eine den menschlichen Kräften angemessene Beschränkung der unendlichen Liebe Gottes auf die nächste Umgebung. Eben jenes Prinzip aber erweitert den Begriff des Nächsten, d. h. des Objekts der Liebesübung im Gegensatz gegen die jüdische Beschränkung auf die social und national am nächsten Stehenden auf jeden, der mit dem Individuum in Berührung kommt: jeder, dem ich nahe komme, ist mein Nächster und ich werde sein Nächster, d. h. ich erfülle das Gebot der Nächstenliebe in der That und Wahrheit, indem ich ihm mit meiner Barmherzigkeitsübung nahe komme — das ist die unvergängliche Lehre des Samaritergleichnisses (Luc. 10, 30—37). — Matth. 7, 12 sieht fast aus wie ein Gebot der natürlichen Moral. Aber es liegt kein sittliches Motiv darin, sondern es ist lediglich eine treffliche allgemeine Regel für das Handeln in der socialen Sphäre. Ist es im allgemeinen Pflicht des Jüngers Jesu, im Verkehr mit den Menschen die Güte des himmlischen Vaters nachzuahmen, so fragt es sich, in welchen Gaben ich dem Nächsten solche Güte erweisen soll. Dafür ist hier die allgemeine Regel gegeben, gegen die Leute so zu handeln, wie wir wünschen, dass sie gegen uns handeln möchten, — ein subjektiver Massstab für die Abschätzung des Wertes der Güter, der durch den objektiven der religiösen Beurteilung derselben ergänzt werden muss. Aber das religiöse Princip des sittlichen Handelns: durch Nachahmung der Liebe Gottes diesem ähnlich zu werden, ist hier so wenig ausgeschlossen, dass es vielmehr nur aus ihm heraus zu erklären ist, wenn hier die schon der natürlichen Ethik eigene negative Regel: dem Nächsten nichts zu thun, was man selbst als Übel empfindet, zu dem positiven Gebot gesteigert wird.

Wir sehen: das grosse Hauptgebot der Socialethik Jesu, das der barmherzigen Liebe, hat sein Motiv in einem religiösen Datum, der Erkenntnis der Liebe Gottes. Ein weiteres

Hauptgebot ergiebt sich aus der religiösen Selbstbeurteilung des Jüngers Jesu.

Vergleicht sich das religiöse Subjekt mit dem heiligen Gott, so kommt ihm ohne weiteres der ungeheure Abstand von Gott, seine ungeheure Mangelhaftigkeit zum Bewusstsein. Die Demut vor Gott ist daher die normale Stellung des Individuums (Luc. 18, 9—14 f., cf. 14, 11); der religiöse Hochmut des Pharisäers ist eins von den Dingen gewesen, die Jesus an der zeitgenössischen Frömmigkeit auf's schärfste bekämpft hat. Aus der normalen Stellung des Individuums zu Gott aber ergiebt sich ganz von selbst die entsprechende Beziehung zum Nächsten. In dem Bewusstsein, einen »Balken im Auge« zu haben, d. h. der grösste aller Sünder zu sein, muss der Jünger Jesu sich alles Richtens und Aburteilens enthalten (Matth. 7, 1—5, Luc. 6, 37—42). Aus dem religiösen Bewusstsein des Jüngers, dass nur einer der wahre Vater und nur einer der wahre Meister ist, ergiebt sich die sociale Regel, dass man zum Nächsten als Bruder zum Bruder sich zu stellen, nicht als Lehrmeister und Autorität aufzuspielen hat und alle Ansprüche auf ehrenvolle Titel fahren lassen muss (Matth. 23, 8—10). So ergiebt sich aus der demütigen Selbstbeurteilung ganz von selbst gelinde Beurteilung des Nächsten und Demut im Verkehr.

Beide Principien aber ergeben das dritte grosse Gebot der Socialethik Jesu. Die religiöse Erkenntnis Gottes zeigt mir seine sündenvergebende Liebe, die religiöse Selbstbeurteilung meine ungeheure Schuld. Wie die erstere mich anweist, auch meinerseits vergebende Liebe zu üben, so lässt mich die letztere die Schuld des Nächsten gegen mich (einen Menschen) als eine im Verhältnis zu meiner Schuld gegen Gott völlig verschwindende Grösse beurteilen. So ergiebt sich das Gebot der weitestgehenden und stets bereiten Versöhnlichkeit (Matth. 18, 21—35).

Aus dieser rein religiösen Fundamentierung auch der Socialethik Jesu ergiebt sich auf's neue die Vermutung, dass Jesus nichts von einem socialen Propheten an sich getragen

hat. Diese Vermutung aber wird zur Thatsache durch die Erkenntnis, dass mit dem Gegebenen die ganze Socialethik Jesu in ihren Grundzügen umschrieben ist, und dass sich eigentlich sociale Gedanken und Forderungen, wie sie die Predigt der alttestamentlichen Propheten durchziehen, nirgends bei ihm finden. Ich wüsste nur eine Stelle zu nennen, in der ein sociales Empfinden hervortritt, das ist Luc. 20, 47, wo Jesus die Häuser der Witwen gegen die alles verschlingende kirchliche Habsucht der Pharisäer in Schutz nimmt. In ähnlicher Richtung geht etwa noch Marc. 7, 11 f., wenngleich hier der bei Jesu alles beherrschende religiöse Gesichtspunkt, das Eintreten für die Ehre Gottes, deutlich überwiegt (v. 9 f 13). Eine dritte derartige Stelle würde Luc. 11, 42 = Matth. 23, 23 sein, wenn κρίσις hier wirklich »die richterliche Entscheidung über das Recht und Unrecht« (Weiss) bedeutete, also die von den Propheten unermüdlich gepredigte bürgerliche Tugend des »gerechten Gerichts« hier als eine besonders wichtige Forderung gekennzeichnet wäre. Aber diese Auslegung ist höchst zweifelhaft. Viel wahrscheinlicher ist, dass κρίσις hier ebenso gut wie Luc. 10, 4, Matth. 12, 41 f das göttliche Gericht bedeutet.

So gerne ich nun anerkenne, dass aus den von Jesu vertretenen Pincipien, z. B. aus der so deutlich seiner ganzen Verkündigung zu Grunde liegenden Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit, sociale Forderungen abgeleitet werden können — wie denn thatsächlich jenes Princip in der vom Christentum beeinflussten Entwicklung der Kulturverhältnisse eins der bedeutendsten Faktoren auch der socialen Entwicklung gewesen ist und heute noch ist — so bleibt es dabei, dass Jesus im eigentlichen Sinne sociale d. h. das Volksleben in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen bestimmte Forderungen seinerseits nicht ausgesprochen hat.

Dies Resultat ist um bemerkenswerter, als alle seine Reden eine tiefgehende Kenntnis des Volkslebens verraten.

Seine Bilder und Gleichnisse sind mit Vorliebe aus der socialen Sphäre, nur selten aus dem Naturleben entnommen. In wechselvollen Bildern zieht das menschliche Leben an seinem geistigen Auge vorüber, namentlich auf den Beziehungen zwischen Mensch und Mensch haftet sein Blick, und scharf und realistisch fasst er sie auf. Aber mit der nüchternen Erkenntnis der Wirklichkeit paart sich der kühnste Idealismus: nicht der Idealismus des socialen Träumers, für den die Wirklichkeit des Menschenlebens nur den Stoff für Hoffnungsbilder einer zukünftigen besseren Gestaltung desselben abgiebt, sondern der Idealismus des Sohnes Gottes, der in der Beziehung des Menschen zu Gott das allein Wesentliche erkennt. So werden die socialen Verhältnisse, die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch für ihn lediglich zu farbenreichen Bildern des einen einzig wichtigen Verhältnisses, der Beziehung des Menschen zu Gott.

Welche reiche Lebenkenntnis spricht z. B. aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohne (Luc. 15, 11—32). Er hat sie beobachtet, die heruntergekommenen Söhne reicher Familien, er weiss, wie fröhliche Familienfeste in reichen Häusern gefeiert werden, aber er benutzt diese Beobachtungen nur zur Darstellung der religiösen Verkommenheit und Wiederannahme. Welche nüchterne Erkenntnis des weltlichen Lebens spricht aus dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9)! Er weiss, wie es hergeht auf Gütern, die der Herr nicht selbst bewirtschaften kann, er kennt die Kniffe und Pfiffe schlauer Verwalter, er weiss, dass »Graben« die gewöhnliche Tagelöhnerarbeit ist und dass »Betteln« in »besseren Kreisen« als Schande gilt, aber alles benutzt er nur zur Förderung der »Kinder des Lichts« in himmlischer Klugheit.

Er weiss, dass Einigkeit der Bürger die Grundlage eines gedeihlichen Staatsleben ist (Luc. 11, 17 = Matth. 12, 25), wie es bei Fehden hergeht (v. 21 f. bezw. 29), dem Bauen ein Kostenanschlag und Kriegszügen ein Kriegsrat vorangehen muss (Luc. 14, 28 f.), aber er hat derartige Beobachtungen nur als Bilder religiöser Wahrheiten gebraucht.

Seine Bilder und Gleichnisse sind namentlich dem Leben des armen, gewöhnlichen Volkes entnommen, worin nicht mit Unrecht eine Bestätigung seiner niederen Geburt gesehen wird. »Er ist zu Hause in jenen ärmlichen, fensterlosen syrischen Hütten, in denen die Hausfrau bei Tag ihr Licht anzünden muss, um den verlorenen Groschen zu suchen (Luc. 15, 8—10), er kennt die Geheimnisse der Backstube (Luc. 13, 20, Matth. 13, 33. 16, 5), des Gärtners (Matth. 15, 13) und des Bauführers (Luc. 6, 49. 14, 28) und Dinge, die der vornehm erzogene nie gesehen, wie . . . . die Flickarbeit der Bauersfrau (Matth. 9, 16).» *) Er kennt die mahlenden Mägde und Frauen (Luc. 17, 35), die Schlafgelegenheit im Hause des galiläischen Bauern, das unter kleinen Leuten übliche Leihen täglicher Lebensbedürfnisse (Luc. 11, 5—8, 17, 34), die Rechtlosigkeit armer Witwen (Luc. 17, 1—8), aber er benutzt solche Anschauungen nur zur Veranschaulichung religiöser Wahrheiten, nicht zu socialen Verbesserungsvorschlägen. Er hält den Arbeiter seines Lohnes wert (Luc. 10, 7, vgl. Matth. 10, 10), aber er hat nicht wie der Jacobusbrief (5, 4) gegen die Arbeitgeber gewettert, die ihren Arbeitern den Lohn vorenthalten, vielmehr hat er (Matth. 20, 1—16) mit dem Gedanken des Arbeiterlohnes gespielt in einer Weise, welche ein sehr geringes sociales Interesse, — ein social Fortgeschrittener unserer Zeit würde angesichts des Wortes des Herrn v. 15 vermutlich von »brutalem Unternehmerübermut« reden — ein desto dringlicheres dagegen für die Erkenntnis der freien Gnade Gottes verrät. Auch das für den social Gerichteten nicht unbedenkliche Gesetz der »kapitalistischen Wirtschaftsordnung«, dass der Reiche mit Notwendigkeit immer reicher, der Arme immer ärmer wird, hat er gekannt (Marc. 4, 25 c. parr.), aber nicht getadelt, vielmehr als ein wertvolles Bild für die Ordnung des höheren Lebens erkannt und gebraucht.

Vielfach hat er das im eigentlichen Sinne »sociale« Verhältnis seiner Zeit, dasjenige zwischen Herr und Knecht,

*) Hausrath, Neustest. Zeitgeschichte I, 346 f.

in seinen Reden verwandt, aber lediglich als ein treffliches Bild für das Verhältnis des Menschen zu Gott, bezw. des Jüngers zu dem im Gerichte wiederkehrenden Herrn (Luc. 12, 35—48). Die ganze Rede verrät eine intime Kenntnis der Sklavenverhältnisse in reichen Häusern. Wie realistisch schildert er die »brutalen Sitten des Oberknechts gegen das Gesinde« (Hausrath), das absolute Züchtigungsrecht des Herrn über seine Sklaven! Aber die ersteren hat er nur zur Warnung seiner Jünger vor gewissenloser Ausübung ihres Jüngerberufs benutzt und das letztere nicht angetastet, sondern durch Verwendung für die Darstellung seiner eigenen Gerichtsbefugnis bestätigt. Charakteristisch ist namentlich Luc. 17, 7—10. Das harte Rechtsverhältnis, nach welchem der Sklave, auch wenn er ermüdet von der Feldarbeit heimkehrt, erst dem Herrn zu Tisch dienen muss, ehe er sich selbst erquicken darf, nach welchem ein Sklave keinerlei Dank zu beanspruchen hat, wenn er das Befohlene in aller Treue verrichtet, die geringwertige Schätzung der Sklavenarbeit (*ἀχρεῖοι* v. 10) — das alles hat Jesus so hingenommen wie es war und in realistischer Schärfe dargestellt, aber nicht um dagegen zu protestieren, sondern um daran das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott zu illustrieren.

Ein anderes häufig berührtes sociales Verhältnis ist dasjenige zwischen Gläubigern und Schuldnern. Er kennt die Schuldenverhältnisse der Pächter auf grossen Gütern (Luc. 16, 5 ff.), die Höhe der Wucherzinsen, welche das Wucherkapital in immensem Grade sich vermehren liess (Luc. 19, 11—27), die Härte, mit welcher rückständige Forderungen eingetrieben wurden (Luc. 12, 57—59 vgl. Matth. 5, 25 f.) und das harte Gläubigerrecht, welches unter Umständen den Verkauf der Familie des Schuldners in die Sklaverei möglich machte (Matthäus 18, 25); er kannte auch die Entrüstung armer Leute über solche Härte (v. 31) und gütige Reiche, welche Schulden erliessen (Matth. 18, 27, Luc. 7, 41 f.). Aber er hat nicht wie Gesetz (2. Mos. 22, 25; 3. Mos. 25, 36 f.; 5. Mos. 23, 19 f.) und Propheten (Hesek. 18, 8, 13, 22, 12) gegen den Wucher als einen

Missstand im Volksleben gepredigt, sondern das thatsächliche Wucherrecht seiner Zeit nur als Bild für religiöse Wahrheiten gebraucht.

Allerdings finden wir inbetreff des Geldleihens eine positive Vorschrift Jesu (Luc. 6, 34 f.). Aber gerade diese zeigt auf's deutlichste, wie wenig seine Forderungen als allgemein gültige, im Volksleben zu realisierende gedacht sind. Die Forderung, absichtlich und bewusst gerade dem zu leihen, bei denen man keine Hoffnung auf Wiedererstattung des Dargeliehenen hat, charakterisiert sich schon durch ihre Umgebung und ihre zugespitzte Form als ein weiteres besonders markantes Beispiel der unbeschränkten Wohlthätigkeit, welche zur ethischen Vollkommenheit des Jüngers gehört. Sie ist so wenig social bezw. nationalökonomisch gedacht, dass man nicht einmal mit Naumann (S. 6) sagen kann, sie sei »ein Zeugnis dafür, dass Jesus sich mit dem Geheimnis der Armut beschäftigte«. Nein, derartige Vorschriften Jesu sind nicht induktiv, sondern deduktiv: nicht vom Nachdenken über Armut und derartige sociale Verhältnisse aus haben sie sich ihm ergeben, sondern von dem absoluten Standpunkt der Ethik Jesu (Luc. 6, 36) aus, der keinerlei nationalökonomische Erwägungen kennt und keinerlei Bedenken aus irdischen Rücksichten anerkennen würde.

So ist auch diese Vorschrift nur ein neues Zeugnis dafür, dass Jesus trotz seiner intimen Kenntnis des socialen Lebens seiner Zeit keine eigentlich socialen Gedanken und Forderungen ausgesprochen hat. Wenn man solche etwa noch in Luc. 14, 7—14, sei es auch als vom »ebionitischen« Standpunkte aus gedachte, gefunden hat, so ist dagegen zu sagen, dass v. 12—14 unter dieselbe Kategorie wie die eben besprochene Vorschrift Luc. 6, 35 fällt und v. 7—11 keine »Gastmahlsregel« ist, sondern ein Gleichnis, welches eine kluge Regel konventioneller Bescheidenheit zur Empfehlung religiöser Demut verwertet.

Es kann daher das Bild Jesu kaum ärger verzeichnet werden, als wenn man ihn auch nur in irgend einem Masse

als socialen Propheten wertet. Der alles beherrschende Gesichtspunkt ist bei ihm der absolute, religiöse: von der Höhe der Gotteskindschaft schaut er auf die irdischen Verhältnisse herab, und je höher sein Standpunkt ist, desto geringer und wertloser wird in seinen Augen alles irdische Thun und Treiben.

Mit dieser Richtung auf das Absolute ist aber für Jesum zugleich die Richtung auf das Individuelle, die Einzelpersönlichkeit gegeben. Das ist das Einzigartige an seiner Verkündigung, welches der Behauptung des Glaubens, dass er die vollkommene Offenbarung Gottes sei, den einzig möglichen historischen Beweis hinzufügt, dass er, obwohl inmitten einer religiösen Volksgemeinde stehend, dennoch keine neue Volksreligion, sondern — ohne die israelitische Volksreligion direkt anzutasten — eine Religion des Individuums, die eben deshalb zur Weltreligion werden konnte, verkündigt hat. Mit dieser Richtung aber einzig auf das individuelle Heil und die individuelle Sittlichkeit ist wiederum gegeben, dass er für die allgemeinen menschlichen Dinge, für Rechte, Sitten und Gesetze des Volkslebens, also gerade für das, worum es sich in der heutigen socialen Bewegung handelt, keinen Sinn gehabt hat. Wohl hat sein scharfes Auge auch diese Dinge gesehen, aber lediglich sub specie aeternitatis. Wohl hat er von ihnen geredet, aber ohne die subjektive Anteilnahme, an denselben, welche den socialen Propheten kennzeichnet: ihn charakterisiert vielmehr, so oft er von solchen Dingen spricht, die heitere Ruhe eines objektiven Zuschauers. Subjektive Anteilnahme, Zorn und Erregung einerseits, liebevolle, fast mütterliche Zärtlichkeit andererseits finden wir bei Jesu nur da, wo es sich um das absolut Wertvolle einerseits, den Wert der individuellen Persönlichkeit andererseits handelt.*) Die socialen Verhältnisse dagegen — es ist nicht zu viel gesagt — sind ihm eine quantité négligeable gewesen.

*) Vgl. das hohe Pathos seiner Rede gegen die die Ehre Gottes schändenden Pharisäer Matth. 23, die Tempelaustreibung, sein Verhalten gegen die »Kleinen« Marc. 10,13 ff. Matth. 18,1—6. 10. Marc. 12,41 ff.).

Nachdem dies Resultat im allgemeinen festgestellt ist, bedarf es noch einer besonderen Besprechung dreier Punkte, welche in den Erörterungen über das Verhältnis Jesu zu den socialen Dingen besonders hervorgetreten und meistens in positivem Sinne verwertet worden sind. Diese Punkte sind erstens seine praktische Heilthätigkeit und seine Auffassung der durch ihn verrichteten Wunder. Zweitens seine Stellung zu Zöllnern und Sündern, Pharisäern und Samaritern. Drittens seine Stellung zu Arm und Reich, bezw. Armut und Reichtum.

I.

In der Wunderthätigkeit Jesu findet man vielfach das Vorbild für die praktische Thätigkeit der Christenheit zur Abhülfe von Notständen, speciell auch für solche in grösserem Masstabe, also sociale Veranstaltungen. So sagt Naumann a. a. O. S. 12: »Jedes Wunder von ihm heisst: hilf, hilf deinen Brüdern mit allen Gaben und Kräften, die du hast« und »Er war eine Riese an Arbeit und alle seine Arbeit galt den Mühseligen.« Auch ich habe a. a. O. S. 36 derartige Folgerungen aus der Wunderthätigkeit gezogen.

Wie weit solche Folgerungen für die Jetztzeit sachgemäss seien, wird später zu erörtern sein. Hier handelt es sich darum, die praktische Thätigkeit Jesu und seine eigene Stellung zu ihr genauer zu untersuchen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, die ganze Wunderfrage aufzurollen, *) sondern nur darum, die Wunderthätigkeit Jesu von den uns interessierenden socialen Gesichtspunkten aus zu beleuchten. In dieser Beziehung scheint mir folgendes sicher festgestellt werden zu können.

1. Unzweifelhaft hat die praktische Thätigkeit einen breiten Raum im öffentlichen Leben Jesu eingenommen. Dafür

*) Für neugierige Leute will ich dabei gerne bemerken, dass ich die Berichte der Evangelien über die von Jesu vollzogenen Wunder im grossen und ganzen für geschichtlich halte, d. h. an seine besondere Begabung, ausserordentliche Wirkungen zu erreichen, glaube.

zeugt nicht nur die Darstellung der Evangelien und das Bild, welches von dem historischen Jesus in der Gemeinde fortlebte, sondern auch ein Wort Jesu selber. In der Antwort an Herodes nämlich Luc. 13, 32 braucht er das »Austreiben von Dämonen und Vollführen von Heilungen« als Gesamtausdruck für seine Thätigkeit. Dem steht freilich gegenüber, dass nicht nur der Geschichtsschreiber Marc. 1, 14, sondern auch Jesus selber Marc. 1, 38 ebenso ausschliesslich die Evangeliumspredigt als seine Thätigkeit bezeichnet. Das Richtige ist, dass sowohl in seiner als in seiner Jünger Thätigkeit beides mit einander verbunden gewesen ist, dass er aber die Lehrthätigkeit stets als die erste und eigentlichste Aufgabe angesehen hat, der sich die Heilthätigkeit als Begleiterscheinung dort, wo sie begehrt wurde, anschloss. Dies tritt in der lebenswahren Schilderung des Tages zu Kapernaum Marc. 1, 21—34 deutlich hervor.

Schon daraus ergiebt sich, wie einseitig es ist, wenn Naumann sagt, dass alle Arbeit Jesu den Mühseligen galt. Versteht man darunter die geistig Mühseligen, so ist es richtig (Matth. 11, 28—30). Die religiöse Verloren- und Verlassenheit des Volkes war es, was sein Heilandsherz bewegte, und das Mittel der Befriedigung war in erster Linie die religiöse Belehrung (Marc. 6, 34). Versteht man dagegen, wie Naumann das nach dem ganzen Zusammenhange jedenfalls thut, unter den Mühseligen die leiblich Armen, so ist der Ausdruck einfach falsch. Denn von einer praktischen Thätigkeit Jesu zu Gunsten der Armen lesen wir kein Wort, — für die Armen hatte er lediglich das Evangelium (Matth. 11, 5) — seine praktische Thätigkeit galt ausschliesslich den Kranken, die doch nicht bloss unter den Armen zu finden waren. Durch die besondere Stellung, welche andersartige Wunder in den Evangelien einnehmen, wird bezeugt, dass die regelmässige praktische Thätigkeit lediglich in Krankenheilungen bestand.

Aber auch was der Raum anbetrifft, welchen die praktische Thätigkeit im Leben Jesu eingenommen hat, muss man

sich vor übertriebenen Vorstellungen hüten. Jedenfalls ist sicher, dass es nicht Jesu eigenem Wollen entsprochen hat, wenn die Heilthätigkeit einen so breiten Raum seiner Zeit beanspruchte. Den aufdringlichen Ansprüchen, die schon nach dem ersten Wundertage an ihn herantraten, entzieht er sich in der bewussten Erkenntnis, dass ihre Befriedigung die Erfüllung seiner eigentlichen Lebensaufgabe aufhalten würde (Marc. 1, 38). Ja, er hat eine allzu stark ausgedehnte praktische Thätigkeit, welche zur Pflege des eigenen religiösen Lebens nicht Zeit lässt, für seelengefährlich gehalten. Er selber zieht sich nach der abspannenden Massenheilung zu Kapernaum in die Stille des Gebets zurück (Marc. 1, 35) und empfiehlt auch seinen Jüngern nach angestrengter Thätigkeit eine Ruhepause in stiller Einsamkeit (Marc. 6, 31). Das entspricht ganz dem überragenden Werte, welchen er dem eigenen Seelenheil in Vergleich mit der erfolgreichsten Thätigkeit nach aussen hin beigemessen hat (Luc. 10, 20). Hält man dazu die schroffe Art, in der Jesus gelegentlich jegliche Wundererweisung abgewiesen hat (Marc. 8, 11 ff., Luc. 4, 23 ff., 11, 29), so ist man versucht zu glauben, dass Jesus den breiten Raum, welchen seine Heilthätigkeit einnahm, im Interesse der Evangeliumsverkündigung persönlich bedauert hat. Dass seine praktische Thätigkeit die Lehrthätigkeit mitunter überwog, entsprach nicht seinen, sondern den Intentionen des stets mehr auf das leibliche Wohl als auf das ewige Heil gerichteten Volkes. Wenn Jesus dem Verlangen des Volkes nachgekommen ist, soviel er konnte, so hat er es gethan, teils weil er es als eine Pflicht der Nächstenliebe erkannte, mit den Gaben, die ihm gegeben waren, den Elenden zu helfen,*) teils in der Hoffnung, durch die leiblichen Wohlthaten auch die Seelen für das Heil empfänglich zu machen, also in seelsorgerlicher Absicht. Wie stark ihn diese Hoffnung geleitet hat, wenn er an eine im Verhältnis zu seiner Hauptaufgabe

*) Unter diesen Gesichtspunkt stellt er seine Heilthätigkeit durch die Berufung auf das fünfte Gebot Marc. 3, 4 (Titius S. 52).

minderwertige Thätigkeit soviel Zeit und Kraft*) gewandt hat, ergiebt sich wohl am besten aus dem tiefen Schmerze der Enttäuschung, aus welchem die starken Worte über die Städte, in denen die meisten seiner Machtthaten geschehen waren und die trotzdem nicht Busse gethan hatten (Matth. 11, 20—24), hervorgegangen sind.

2. Als Vorbild socialen Thuns käme die praktische Thätigkeit Jesu in Betracht, wenn sie als auf Heilung von Volksgebrechen gerichtet erschiene. Unter diesem Gesichtspunkt scheint sie Matth. 8, 17 gedacht zu sein. Aber diese Bemerkung ist nicht ein Wort Jesu, sondern ein solches des schriftkundigen Evangelisten, dem es in seiner Vorlage (Marc. 1, 29—34) nicht geboten war. Auch in dem eigenen Worte Jesu Matth. 11, 4 = Luc. 7, 22 scheint dieser Gesichtspunkt obzuwalten. Aber es ist zu bedenken, dass Jesus hier seine Wunderthätigkeit als eine Erfüllung prophetischer Verheissungen und insofern als Beweis seiner Messianität darstellen will und sie deshalb mit Worten schildert, welche direkt an prophetische (Jes. 35, 5. 29, 18 f. 61, 1) anklingen. Direkt ausgeschlossen dagegen wird solche Beobachtungsweise durch das wunderbare und ohne Zweifel originale Wort Luc. 4, 25—27, welches jede Wunderheilung als einen besonderen Erweis göttlicher Gnade, deren Vorbedingung der Glaube des Einzelnen ist, erscheinen lässt, wie wir auch sonst lesen, dass Jesus die Wunderwirkung an den individuellen Glauben geknüpft hat (Matth. 8, 13. 15, 28. Marc. 5, 34. 10, 52). Auch so wird deutlich, was schon aus dem Charakter seiner Wunder als Krankenheilungen, also Hebung eines individuellen Gebrechens sich ergiebt, dass Jesus seine Wunder nicht als Heilung von Volksgebrechen, sondern als individuelle Gnadenerweisungen Gottes aufgefasst hat.

3. Offenbar liegt in der Heilthätigkeit Jesu eine indirekte Anerkennung des Wertes der Leiblichkeit, speciell der leiblichen Gesundheit. Man erkennt auch hier die menschlich-

*) S. darüber Titius S. 53.

natürliche Anschauung, die Jesus im Gegensatz zu dem asketischen Täufer eigen war. Aber auch in dieser Beziehung darf man nicht übertreiben. Dem Gichtbrüchigen spendet Jesus erst den Seelentrost der Sündenvergebung, ehe er zur leiblichen Heilung schreitet (Marc. 2, 5), und wie man die erste Versuchung (Matth. 4, 2—4) immer deuten möge — jedenfalls liegt in dem Werte, welchen das Schriftwort Deut. 8, 3 für die Erkenntnis Jesu gewonnen hat, ein geistig-religiöser Idealismus, der zu der modernen, auch bei social interessierten Christen nicht selten zu findenden Überschätzung des leiblichen Wohles den denkbar grössten Gegensatz bildet.

4. Jesus hat seine Wunder hoch eingeschätzt. Er hat ihnen einen direkt religiösen Wert beigemessen, indem er in ihnen negativ seinen fortdauernden Sieg über Satan (Matthäus 12, 29 = Luc. 11, 21 f.) und die Vorboten der endlichen gänzlichen Vernichtung desselben (Luc. 10, 18), positiv aber die Anzeichen der schon gekommenen Gottesherrschaft (Matthäus 12, 28 = Luc. 11, 20) erblickt hat. Was ihn zu dieser religiösen Wertung der Wunderwirkungen veranlasste, war vor allem die göttliche Machtwirkung, die in ihnen zu Tage trat. Durch den »Finger Gottes« (Luc. 11, 20 — wohl ursprünglicher als der »Geist Gottes« Matth. 12, 28), d. h. durch unmittelbare göttliche Kraftwirkung werden die Dämonen ausgetrieben, wie andererseits in den schädlichen Wirkungen die »Macht des Feindes« offenbar wird (Luc. 10, 19). So sah Jesus in seinen Wundern die Vorboten der göttlichen Macht und Herrlichkeit, die ihm beim vollen Anbruch des Gottesreichs zu teil werden sollte (Marc. 9, 1. 13, 26. 14, 62). Verkehrt wäre es dagegen, aus der Schätzung der Wunder als »Gottesreichsthaten« zu schliessen, dass Jesus das leibliche Leben in das Gottesreich einbezogen, d. h. demselben einen direkt religiösen Wert beigemessen hätte, denn unmittelbar neben den Stellen, in welchen diese religiöse Schätzung der Wunderwirkungen ausgesprochen ist, wird der alles überragende Wert des Seelenheils (Luc. 10, 20) und der Erfüllung des Willens Gottes (Luc. 11, 27 f.) betont, also der geistlich-

sittliche Charakter des Heilsguts statuiert. Und diesen religiösen Wert als »Gottesreichsthaten« hat Jesus, wie es scheint, nicht allen Heilungen, sondern speciell den Dämonenaustreibungen, also den Heilungen solcher Krankheiten, bei welchen auch das geistige Leben berührt war, beigemessen.

Zusammenfassend ist demnach von der praktischen Thätigkeit Jesu zu sagen: man darf weder den Raum, welchen sie in seinem Leben einnimmt, noch die Wertschätzung des leiblichen Lebens, welche in ihr liegt, übertreiben. Das Heil der Seele war stets sein erster Zweck, die Lehrthätigkeit darum die erste Aufgabe. Seine praktische Thätigkeit war individuelle Liebeserweisung, speciell Krankenheilung. Für ihn selbst besass sie teils seelsorgerlichen Wert als Vorbereitung, bezw. Begleitung seiner geistigen Wirksamkeit, teils direkt religiösen Wert als Offenbarung der in ihm wohnenden göttlichen Kräfte und somit als Unterpfand seiner zukünftigen Herrlichkeit.

II.

Auch in der freundlichen Stellung Jesu zu den Verachteten, den Zöllnern, Sündern und Samaritern, hat man einen socialen Zug gesehen. So habe ich selber a. a. O. gesagt: »Wir aber dürfen in dieser Stellung Jesu ..... im wahrsten Sinne eine sociale That sehen: ganze Stände hat er von dem Druck der Verachtung, der auf ihnen lag, zu befreien versucht.« Dass aus dieser eigentümlichen Stellung Jesu sich gewisse sociale Forderungen für die Gegenwart indirekt ableiten lassen, will ich nicht bestreiten. Desto energischer bestreite ich heute, und wie ich meine, aus einer tieferen Erkenntnis seiner Art heraus, dass es sociale Motive gewesen sind, die ihn zu dieser Stellung veranlasst haben, und vollends, dass ein bewusstes Streben, wie es in dem Worte »versucht« liegt, darin zu erkennen sei.

Die auffallend freundliche Stelluug Jesu zu derartigen Leuten (als »Klassen« in unserem Sinne dürfen wir sie nicht bezeichnen, vgl. Weiss, Leben Jesu I, 494 Anm.) ist allerdings genügend bezeugt, nicht nur durch das dritte Evangelium,

das man bekanntlich einer besonderen Sympathie für diese Stellungnahme Jesu zeiht, sondern auch Marc. 2, 13—17 und besonders deutlich in dem Worte Jesu Matth. 11, 19 (= Luc. 7, 34). Mit den Zöllnern, die als Werkzeuge der heidnischen Obrigkeit und durch die ihrem Gewerbe naheliegenden Sünden gegen das 7. Gebot allgemein verhasst und verachtet waren, wie mit den Sündern, d. h. solchen, die entweder durch grobe Sünden, namentlich auf dem geschlechtlichen Gebiet (Luc. 7, 37 = Matth. 21, 31 f.) ortsbekannt waren oder durch Hinneigung zu heidnischem Wesen sich von den gesetzlichen Formen emanicipiert hatten,*) hat Jesus auf's intimste verkehrt und durch Teilnahme an den gemeinsamen Mahlzeiten ihnen den höchsten Erweis familiärer Freundschaft, den es im Altertum gab, gegeben. Dagegen hat er sich zu den vom Volke auf's höchste Geehrten, den Pharisäern und Schriftgelehrten in einen Gegensatz gestellt, wie er schärfer und schneidender kaum gedacht werden kann.

Es liegt in derselben Linie und ist daher geschichtlich durchaus wahrscheinlich, dass er auch die Samariter im Gegensatz zu der gewöhnlichen jüdischen Auffassung freundlich beurteilt hat. Dafür zeugt schon allein die Beispielerzählung, in welcher er einem Samariter im Gegensatz zu jüdischen Priestern und Leviten eine so günstige Stellung angewiesen hat (Luc. 10, 30—37). Das vierte Evangelium weiss auch von Erfolgen Jesu in Samaria (Joh. 4, besonders v. 39 f.). Doch wird die Vorschrift Matth. 10, 5 insofern richtig berichtet sein, dass Jesus in der That eine planmässige Verkündigung des Evangeliums in Samaria vermieden hat, sodass seine Beziehungen zu Samaritern mehr nur gelegentlicher Art gewesen sein werden (Luc. 17, 16).

Steht nun die Thatsächlichkeit der freundlichen Beziehungen Jesu zu den verachteten Leuten, besonders den Zöllnern und Sündern, fest, so fragt es sich, welchen Motiven diese

---

*) Solcher gab es gerade in der stark mit Heiden gemischten jüdischen Bevölkerung Galiläas viele. S. Weiss, Leben Jesu I. S. 493.



Stellungnahme entsprach. Dass es Motive socialer Art waren, wird schon dadurch ausgeschlossen, dass die so zusammen Genannten in keiner Weise eine sociale Schicht der Bevölkerung bildeten, die Zusammenstellung vielmehr einer religiösen Beurteilung entspringt und ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen die gesetzliche jüdische Frömmigkeit, bezw. ihrer Hinneigung zu heidnischem Wesen (vergl. Matth, 18, 17) entspricht. Ebenso wäre es das denkbar Verkehrteste, die gegensätzliche Stellung Jesu zu den Gelehrten, den Pharisäern und Schriftgelehrten, demokratischen Neigungen zuzuschreiben. Denn die Pharisäer waren ja Demokraten vom reinsten Wasser. Vielmehr sind es hier wie immer rein religiöse Motive, welche die Stellung Jesu bedingen.

Dieselbe erklärt sich zunächst geschichtlich daraus, dass Jesus in diesen Kreisen für seine religiöse Verkündigung einen günstigen Boden und daher zahlreiche Anhänger gefunden hat (Matth. 21, 28—32. Marc. 2, 14). Und das ist aus der Art seiner Verkündigung durchaus verständlich.

War es auf der einen Seite die sündenvergebende Gnade Gottes, was er den Leuten brachte, so war es ganz natürlich, dass diejenigen, welchen ihre Sündhaftigkeit auch von Seiten der Menschen nur allzu deutlich zum Bewusstsein gebracht wurde, am leichtesten auch ihrer Schuld vor Gott bewusst wurden (vgl. Luc. 18, 13), wie sie andererseits dem, der ihnen die Sündenvergebung verbürgte, die lebhafteste Dankbarkeit und heisseste Liebe entgegenbrachten (Luc. 7, 47). Dagegen wurde denen, welchen ihre gottwohlgefällige Beschaffenheit von dem allgemeinen Urteil sozusagen officiell beglaubigt wurde, die demütige Beugung vor Gott desto schwerer (Luc. 18, 10 ff.). Auf die religiöse Empfänglichkeit der Zöllner und Sünder als das Motiv ihrer Zuneigung zu Jesu und seiner speciellen Neigung zu ihnen geht auch das Wort Jesu Marc. 2, 17.*)

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken dass hier ebensowenig wie Luc. 15, 7. 10 eine thatsächliche Anerkennung der Pharisäer als »Gerechter« zu finden ist. Eine solche ist durch seine Bekämpfung



Und wenn der andere Pol der Verkündigung Jesu die Forderung der Sinnesänderung, der völligen Erneuerung des Lebens war, so waren gerade die, denen die pharisäische Gerechtigkeit fremd war, am besten für die sittliche Einwirkung Jesu geeignet, wie er denn anerkannt hat, dass gerade sie den Willen Gottes gethan haben (Matth. 21, 28—32). Ihr sittliches Leben war eine tabula rasa und gerade deshalb einer völligen Neubildung fähig, während die religiöse »Verbildung« (so deutet HOLTZMANN treffend den Sauerteig der Pharisäer Matth. 16, 6. 12) in den Kreisen der »Gerechten« wohl eine weitere Vervollkommnung ihrer Gerechtigkeit, nicht aber eine totale Umkehr des Lebens als mögliche Forderung erscheinen liess.

So sind es rein religiöse Motive, welche die Stellung Jesu zu den Verachteten einerseits, den Geehrten andererseits bedingen. Nicht das Pathos des »Volksmanns« (NAUMANN S. 7), sondern das religiöse Pathos spricht aus jenen schneidenden Worten gegen die Pharisäer: die tiefinnerliche Ueberzeugung von der religiösen Verkehrtheit der Pharisäer und der Eifer um die Ehre Gottes hat sie ihm eingegeben.

III.

Und damit kommen wir zum Kernpunkt unserer ganzen Frage nämlich zur Erörterung des Verhältnisses Jesu zu Reich und Arm, bezw. zu Reichtum und Armut.**)

---

des pharisäischen Gerechtigkeitsideals, wie durch seine Anerkennung der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit (Matth. 7, 11 = Luc. 11, 13. Marc. 10, 18) absolut ausgeschlossen. Die Bezeichnung der Pharisäer als starker und gesunder Menschen ist vielmehr fraglos als eine ironische Rede aufzufassen. Ueber die Ironie als Redeform Jesu hat neuerdings ein Philosoph die Theologen Treffliches gelehrt (PAULSEN in der christlichen Welt 1898, S. 939).

**) Ich scheide absichtlich nicht wie ROGGE zwischen der Stellung Jesu zu Reich und Arm einer- und zum irdischen Besitz andererseits. Denn selbstverständlich bedingt das eine das andere. Die allgemeine Stellung Jesu zu den irdischen Gütern ist schon vorhin gekennzeichnet — hier handelt es sich um sein durch seine allgemeine Stellung bedingtes Verhalten gegenüber den socialen Qualitäten Reich und Arm.

Hier haben diejenigen, welche in Jesu eine sociale Grösse sehen, ihren besten Stützpunkt insofern, als er, der sonst so weit über alle irdischen Unterschiede hinwegsieht, in diesem Punkte eine sehr bestimmte Stellung eingenommen hat, und zwar eine deutlich ausgeprägte gegensätzliche zum Reichtum, eine minder deutlich ausgeprägte, aber doch erkennbar freundliche Stellung zur Armut. Dies ist jedenfalls der Eindruck, den die Lesung der synoptischen Evangelien auf jeden Unbefangenen macht und der auch bei tieferer historischer Forschung bestehen bleibt. Es beruht auf Voreingenommenheit und mangelndem historischen Verständnis, wenn, wie es meist noch in der wissenschaftlichen und erst recht in der gewöhnlichen praktischen Litteratur geschieht, diese Stellungnahme Jesu vertuscht und bemäntelt wird. Aber freilich ist es ebenso unhistorisch, diese Stellungnahme Jesu einfach mit der modernen socialistischen Stellung zu Reich und Arm zu identificieren. Es gilt vielmehr vor allen Dingen das rechte Verständnis für diese eigenartige Stellungnahme Jesu zu gewinnen. Sobald man an diese Aufgabe herantritt, ausgerüstet mit der vollen religiösen Erkenntnis der Person und Aufgabe Jesu und seiner Stellung zu den Gütern dieser Erde überhaupt, wird man erkennen, dass die Motive, welche Jesum bei seiner Stellungnahme leiteten, denjenigen der modernen socialistischen Bewegung geradezu entgegengesetzt sind. Wenn irgendwo, so gilt hier: si duo facunt idem, non est idem.

Indem ich nun die Stellung Jesu zu den socialen Unterschieden von Reich und Arm nach ihren Motiven genauer zu ergründen suche, glaube ich mit voller Sicherheit folgendes feststellen zu können:

1. Was Jesus zu einer freundlichen Stellung zu den Armen dieser Welt bewog, ist nicht Mitleid mit ihrer irdischen Lage gewesen. Wie konnte er Mitleid haben mit denen, welche er, wenn auch in absichtlich pointierter Form, selig pries (Luc. 6, 20)! Weil er die Armut nicht als wirkliche Not angesehen hat, hat er auch keinen Beruf gefühlt,

ihr abzuhelfen. Danach berichtigt sich, was ich in meinem Vortrag a. a. O. S. 27, Sp. 2 unten gesagt habe.

2. Es sind ebensowenig irgend welche angeborene oder anerzogene Neigungen bei dieser Stellung Jesu wirksam gewesen. Freilich dürfen wir nicht daran zweifeln, dass sein menschlicher Ursprung in den Kreisen derer lag, welche er im Gegensatze gegen die »Reichen« als »Arme« bezeichnet hat. Das sagt freilich nicht, dass er seine Jugend in bettelhafter Armut hingebracht hat, aber ebensowenig scheint es mir ein richtiger Ausdruck zu sein, wenn ROGGE S. 20 von bescheidenem Wohlstand seiner Eltern redet. Vielmehr wird RENAN Recht haben, wenn er Jesum in den im Orient, speciell in Galiläa gewöhnlichen Verhältnissen aufgewachsen sein lässt, welche »weder Wohlstand noch Elend« darstellen. Der Besitz eines »Hauses«, das nach unsern Begriffen freilich eine ärmliche Hütte darstellte, eines Landstücks, zu dessen Bearbeitung man keiner fremden Hülfe bedurfte, für gewöhnlich das tägliche Brot, ohne dass gelegentliche karge Zeiten ausgeschlossen waren, — das wird der sociale Zuschnitt des Elternhauses Jesu gewesen sein.

So hat Jesus freilich nach seinem menschlichen Ursprung zum Kreise derer gehört, die sich im Gegensatze zu den »Reichen« als die »Armen« wussten. Aber die Annahme, dass die Eierschalen seines menschlichen Ursprungs auf seine spätere bewusste Stellungnahme zu Arm und Reich von wesentlichem Einfluss gewesen seien, wäre eine Beleidigung seiner absolut bestimmten Persönlichkeit. Er, der allen Weltverhältnissen mit einer Freiheit und Abgeklärtheit sondergleichen gegenüberstand, hatte einen zu weiten Blick, um irgendwelcher Parteiischkeit im »demokratischen« Sinne Raum geben zu können.

Ein derartiges Motiv seiner Stellung zu Reich und Arm kann aber auch durch nichts bewiesen werden. Das Korrelat einer durch seinen Ursprung bedingten natürlichen Zuneigung zu den Armen wäre eine gehässige oder wenig-

stens abweisende Stellung zu den Reichen gewesen. Aber so scharf sich seine Gegnerschaft gegen den Reichtum als solchen ausgeprägt hat, gegen seine Träger hat er keinerlei Abneigung gezeigt. Er hat mit Reichen ebenso unbefangen wie mit Armen verkehrt: die Zollpächter, bei denen er als Gast einkehrte, werden durchweg reiche Leute gewesen sein, und das »Fressen und Saufen«, das seine Gegner ihm nachsagten (Matth. 11, 19), kann sich nur auf eine nicht seltene und sehr unbefangene Teilnahme an Gastmählern in wohlhabenden Häusern beziehen. Den reichen »Jüngling« hat er um seines Heilsverlangens willen herzlich liebgewonnen (Marc. 10, 21). Schon daraus ergiebt sich, dass das vernichtende Wort über die Wirkungen des Reichtums (v. 24) nicht in gehässigem Tone gesprochen sein kann, sondern der Ausdruck des tiefsten schmerzlichen Bedauerns über die »armen Reichen« gewesen sein muss. Und wenn das Wehe über die Reichen (Luc. 6, 24 ff.) als ein Ausdruck des Hasses aufzufassen sein sollte, so müsste man konsequenterweise annehmen, dass er die Bewohner von Chorazin und Bethsaida gleichfalls nicht bedauert, sondern gehasst hätte (Matth. 11, 20 ff.). Selbst aus der Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Luc. 16, 19—31) höre ich viel eher als den Ton des Hasses den des tiefsten Bedauerns über die armen Reichen heraus. Denn Jesus sieht hinter dem kurzen Genussleben der Reichen auf Erden die ewigen Flammen der Hölle lodern; von seinem Standpunkt aus war der Reiche nicht beneidens-, sondern bedauernswert. Selbst in dem vielberufenen Worte Abrahams an den Reichen (v. 25) liegt kein Hass, sondern eine gewisse gutmütige Ironie, hinter welcher allerdings der Ernst der ewigen Entscheidung steht.

Endlich ist noch hervorzuheben, dass in den Bildreden Jesu ausser dort, wo das Gleichnis speciell gegen den Reichtum gerichtet ist, wie in dem eben angeführten oder Luc. 12, 16 ff., die reichen Leute keine ungünstige Rolle spielen. Der gütige Vater, der in alles verzeihender väterlicher Liebe den reuigen Sohn wieder annahm (Luc. 15, 11 ff.)

der Weinbergsbesitzer, der eben, weil er reich war, so souverän mit dem Lohn seiner Arbeiter verfuhr (Matth. 22, 1 ff.), der vornehme Mann, der seine Diener so gerecht belohnte (Luc. 19, 12 ff.), — das alles sind Bilder, welche in der Seele eines, der den Reichen mit Hass oder natürlicher Abneigung gegenüberstand, nicht entstehen konnten.

So wäre es das denkbar verkehrteste, die scharfe Stellung Jesu gegen den Reichtum aus irgendwelcher natürlicher Abneigung gegen seine Träger erklären zu wollen. Derartiges tritt in einem Teil der religiösen Produktion des Spätjudentums*) und, wenn auch milder, im judenchristlichen Ebionitismus hervor — bei Jesu ist nichts davon zu finden.

3. Das allerverkehrteste wäre es, Jesu in irgend einem Masse national-ökonomische Erwägungen zuzumuten. Naumann a. a. O. S. 6 schreibt zwar: »Jesus war kein Nationalökonom«, aber vorher geht der Satz: »Es kommt dazu, dass das Problem, die Frage, ob es richtig sei, Reich und Arm unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen, vor seinem Geiste schwebte«. Und es folgt die Behauptung: »Was heute tausend Gewohnheitschristen ohne Grauen täglich ansehen können, dass Schwelgerei und Hunger in derselben Strasse wohnen, das beunruhigte die Seele Jesu«. Es sind also, wenn nicht national-ökonomische, so doch socialethische Erwägungen, welche Naumann Jesu zutraut.

Aber die von Naumann angeführten Stellen sind nicht beweiskräftig. In der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus ist es nicht das Nebeneinander von Reich und Arm, sondern das dahinterliegende nahe Beieinandersein von ewiger Qual und Seligkeit, was die Seele Jesu beunruhigt und das herzlose Geniessen der Lebensfreuden, zu welchem der Reichtum verführt. Und die andern von Naumann angeführten Stellen (Matth. 5, 42, Luc. 6, 29 f. 35) beweisen nur, dass Jesu Denken grade von irgendwelchen nationalökonomischen Erwägungen am allerwenigsten angekränkelt

*) Z. B. im Buche Henoch. Siehe darüber Rogge S. 33.

gewesen ist. Den bündigen Gegenbeweis gegen Naumanns Auffassung aber liefert das Wort Marc. 14, 7, welches klar macht, dass das Nebeneinanderbestehen von Reich und Arm für Jesum kein Problem und keine Frage war, wie es das für moderne Christen geworden ist, sondern ein selbstverständliches Datum dieser Welt.

Nein, wenn wir der eigentümlichen Stellung Jesu zu Reich und Arm gerecht werden wollen, müssen wir von allen innerweltlichen, natürlichen Zweckbeziehungen oder Impulsen absehen und mit bewusster Einseitigkeit auf das zurückgehen, was überhaupt sein Verhältnis zu den irdischen Dingen bedingt: seine Ansicht von der Art und dem Werte des religiösen Heilsguts. Aus rein religiösen Motiven erklärt sich Jesu Stellung zu Reich und Arm allein richtig und vollkommen ausreichend.

Und zwar können wir dabei zwei Motive unterscheiden: ein allgemeines und ein besonderes.

Das allgemeine geht aus von dem absoluten Wert und dem transcendenten Charakter, welchen Jesus dem religiösen Heilsgut beilegte. Je mehr das religiöse Gut als ein einzigartiges und überirdisches erkannt wird, desto mehr verschwindet der Wert aller irdischen Güter. Wenn Jesus selbst die besten sittlichen Erdengüter, wie die Bande der Familienbeziehungen, gegenüber dem religiösen Heilsgut als völlig wertlos erkannt hat, wie viel mehr musste er das thun mit Gütern, die nicht nur vom religiös-transcendenten, sondern auch von jedem höheren innerweltlich-sittlichen Standpunkte aus als minderwertig, als ein ἐλάχιστον (Luc. 16, 10) erscheinen. Als Charakteristikum des Geldes und der Erdenschätze ergiebt sich daher für Jesum ihre völlige Wertlosigkeit. Von dieser hat er in der Erzählung von dem reichen Thoren (Luc. 12, 13—21) mit der Schlussfrage: und was wird's sein, das du bereitet hast? ein drastisches Beispiel gegeben. Und mag auch die Form etwas verschoben sein, von Jesum stammt sicherlich der Gedanke v. 15, dass von dem Mehr oder Weniger an Geld und Gut nicht das

Leben eines Menschen abhänge. Die Wertlosigkeit der Erdenschätze aber beruht auf ihrer Vergänglichkeit und Unsicherheit, welche Jesus Luc. 12, 33, Matth. 6, 19 so drastisch gekennzeichnet hat.

Aber wenn dies allgemeine Motiv allein wirksam gewesen wäre, würde es lediglich eine indifferente, gleichgültige Stellung Jesu zu dem socialen Unterschiede zwischen Reich und Arm begründet haben, wie das die Stellung der ersten Christenheit (abgesehen von den specifisch ebionitischen Kreisen), der Brüdergemeinde und überhaupt jeder lebendigen religiösen Gemeinschaft gewesen ist. Thatsächlich aber finden wir nicht diese, sondern eine ausgeprägt gegensätzliche Stellung Jesu zum Reichtum. Diese erklärt sich nach der allgemeinen Norm, welche wir für sein Verhältnis zu den irdischen Gütern aufgestellt haben, nur dann, wenn er im grösseren Besitz ein Hindernis der religiösen Bethätigung des Menschen gesehen hat. In der That hat er diese Meinung gehabt und was ihn dazu veranlasst hat, ist die Erfahrung gewesen, welche er mit seiner religiösen Verkündigung gemacht hat.

Das Resultat seines Lebenswerkes war, dass er lediglich aus den geringen Kreisen des Volkes wie aus den der allgemeinen Verachtung preisgegebenen (Zöllnern und Sündern) eine kleine Anhängerschar gesammelt hatte. Er hat seinen himmlischen Vater darob gepriesen und eine Erfüllung seines Ratschlusses darin gesehen (Matth. 11, 25 f. = Luc. 10, 21). Aber wir dürfen uns nicht darüber täuschen, dass diese Erfahrung menschlich betrachtet eine Enttäuschung für Jesum gewesen ist, wir müssen vielmehr annehmen, dass jenem Lobpreis des Vaters manche schmerzliche Stunde vorangegangen ist. Ursprünglich war unzweifelhaft der Gedanke Jesu auf eine Gewinnung, wenn nicht des ganzen Volkes, so doch gerade der führenden Kreise gerichtet gewesen. Das geht aus dem Gleichnis vom grossen Mahle (Luc. 14, 16—24) hervor, welches zugleich klar macht, in welcher Weise sich Jesus über den Misserfolg bei den eigentlich mass-

gebenden Kreisen des Volkes getröstet und wie er sich ihn erklärt hat.

Jesus hat also mit seiner Verkündigung in Israel dieselbe Erfahrung gemacht, wie später Paulus unter den Heiden (1. Cor. 1, 18—28). Die durch »Bildung und Besitz« herrschenden Kreise waren es, die Paulus dem Evangelium verschlossen fand. Wenn nun die Bildung im philosophischen Sinne, auf welche Paulus in seiner Missionsthätigkeit stiess, in Israel fehlte, so stand an seiner Stelle ein Element, welches um so wirksamer war: die religiöse Verbildung des Volkes durch die pharisäische Richtung. Wie der Pharisäismus einerseits die Wirksamkeit Jesu vorbereitet hatte, so war er auf der andern Seite die Macht, die er vor allen Dingen zu überwinden hatte. Und so hat denn in der That dem Pharisäismus der Hauptkampf seines Lebens gegolten. Als einen andern Feind aber, der ihm die Seelen seiner Volksgenossen raubte und zwar gerade derjenigen, welche, wie die Pharisäer auf religiösem Gebiet, in socialer Hinsicht die Führer des Volkes hätten sein können, erfand Jesus den grösseren Besitz.*)

*) Nebeneinander, nicht miteinander verbunden, standen diese Mächte dem Wirken Jesu entgegen. Es ist eine ganz falsche Darstellung der pharisäischen Bestrebungen, welche Rogge S. 31 ff. giebt. Wenn er behauptet, dass nach pharisäischer Meinung »fromm« mit »angesehen und wohlhabend« gedeckt habe, wenn er sie ein »sattes und darum gegen fremde Not unempfindliches Geschlecht« nennt, so thut er dieser zwar in verkehrter Richtung laufenden, aber ernst und streng religiösen Partei entschieden Unrecht. Sie waren eine volkstümlich-demokratische Partei und genossen bei der grossen Masse das grösste Vertrauen und Ansehen. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 336. Joseph, Auth. XIII, 10, 6, XVIII, 1, 3. Wenn irgendwo, so standen die »Angesehenen und Wohlhabenden« nicht bei den Pharisäern, sondern bei den Sadducäern. Das »Ansehen«, das die Pharisäer freilich erstrebten und genossen (Matth. 23, 6 f. u. a.), beruhte nicht auf socialer, sondern auf rein religiöser Grundlage. Und wenn sie Luc. 16, 14 φιλάργυροι genannt werden, so ist das unfraglich eine Bemerkung des den Verhältnissen ferne stehenden Redaktors. Gegen diesen Vorwurf streitet die von Rogge selber notierte Bemerkung des Josephus (Auth. XVIII, 1, 3), und nicht nur diese, sondern auch das Zeugnis des Paulus (Röm. 10, 2) und der gänzliche Mangel derartiger Beschuldigungen in der Polemik

Auch gegen diesen hat daher Jesus gekämpft, wenn freilich auch dieser Kampf im Verhältnis zum Kampf gegen den Pharisäismus einen sehr geringen Raum in seiner Thätigkeit eingenommen haben wird.

Dass — abgesehen von den Zöllnern, deren religiöse Empfänglichkeit eben darauf beruht, dass sie trotz ihres Geldes doch nicht die Achtung genossen, die der Besitz im allgemeinen verleiht — thatsächlich nur ganz Vereinzelte aus wirklich wohlhabenden und angesehenen Kreisen zu Jesu gekommen sind, dürfen wir als unzweifelhaft ansehen. Dafür ist schon die hervorragende Stellung der Erzählung von dem heilsverlangenden Reichen (Marc. 10, 17 ff.) Beweis. Die Frauen, welche Jesu mit ihrem Vermögen dienten (Luc. 8, 2 f.), sind eben Ausnahmen gewesen. Dass es solcher nicht allzu viele gegeben hat und die darauf zielenden Worte *καὶ ἕτεραι πολλαὶ* eine Übertreibung des Autors darstellen, wird am deutlichsten dadurch erwiesen, dass die Namen der drei Frauen so sorgfältig vermerkt sind. Was über die »Wohlhabenheit« der Jünger Jesu gesagt worden ist, entbehrt jeder Begründung. Alles spricht dafür, dass sie zwar nicht besitzlos oder bettelarm gewesen sind, aber den ärmeren Kreisen des Volkes angehört haben, was freilich ihre geistige Begabung nicht ausschliesst.

Jesu und Pauli wider sie. Rogge will doch wohl nicht, wie es fast scheint, in Matth. 23, 14. 23, 23. 15, 3 einen Beweis für ihre *φιλαργυρία* sehen? Denn die Abgaben, die sie forderten, flossen nicht in ihren eigenen Beutel, sondern sollten der Ehre Gottes zu Gute kommen. — Auch die a. a. O. angeführte Bemerkung Holtzmann's, dass der Gesetzesdienst der jüdischen Religion von der Art gewesen sei, dass ihn im Grunde nur Wohlhabende und Reiche wirklich auf sich hätten nehmen können, ist auf's schärfste zurückzuweisen. Dagegen streiten eben die minutiösen Bestimmungen der Pharisäer (Matth. 23, 23), welche es auch dem Ärmsten ermöglichen sollen, den Zehnten zu geben. Und Zeit zu derartigen Übungen, wie die Pharisäer sie forderten, hatten und haben im Orient die Armen so gut wie die Reichen. — So ist es m. E. gänzlich falsch, in der Beurteilung des Besitzes einen Gegensatz zwischen den Pharisäern und Jesus zu konstruieren: in diesem Punkte stand er eher auf ihrer Seite, als gegen sie.

Dass die Besitzenden sich der Predigt Jesu gegenüber ablehnend verhielten, ist bei der Art der Verkündigung Jesu sehr begreiflich. Seine Reden von der Vergänglichkeit und Eitelkeit der Erdenschätze, seine strengen sittlichen Forderungen, welche auch mit dem Mammon völligen Ernst zu machen verlangten (Luc. 6, 30. 34 f.), seine an die, welche in dem engen Anschluss an seine Person eine wirkliche Garantie des Heils suchten, als selbstverständlich gestellte Forderung, dass sie freudig Familie und Besitz verliessen (Luc. 9, 57—62. Matth. 8, 19—22. 13, 44—46), konnten für wohlhabende Leute unmöglich anziehend sein.

Wir dürfen freilich annehmen, dass Jesus die ganze Schwere seiner sittlichen Forderungen nur im engeren Jüngerkreise offenbar machte, während er in der Volkspredigt seine Last den pharisäischen Forderungen gegenüber als eine leichte empfahl (Matth. 11, 28—30). Jedenfalls hatte der heilverlangende Reiche von derartigen Forderungen Jesu keine Ahnung. Es sind also nicht die sittlichen Forderungen gewesen, welche die Wohlhabenden von der Nachfolge Jesu abgeschreckt haben, die Sache ist vielmehr die gewesen, dass er nur in den minderbesitzenden Kreisen offene Ohren für seine Heilsverkündigung fand, während die Wohlhabenden ihm überhaupt kein Gehör gaben. Von dieser Beobachtung aus hat er über die Wirkungen des Besitzes auf die religiös-sittliche Haltung des Menschen nachgedacht und was uns in dieser Beziehung an Ansprüchen Jesu überliefert worden ist, ergiebt zusammengefasst ein sehr bestimmtes und psychologisch begründetes Urteil.

Eine passende Einteilung der Gründe, durch welche Jesus sich die ungünstige Wirkung des Besitzes vermittelt dachte, giebt die Erklärung der Dornen, welche die Wirkung des Samens hindern (Marc. 4, 19). *)

---

*) Mag nun die Erklärung des Gleichnisses von Jesu stammen oder nicht, jedenfalls giebt sie Gedanken, welche in ihrer psychologischen Wahrheit Jesu würdig sind. Charakteristisch ist das ganze Gleichnis,



1. Die erste Gefahr, die der Besitz mit sich führt, sind die Sorgen der Welt, d. h. um Dinge dieser Welt. Gewöhnlich sucht man die Sorgen, die Jesus bekämpfte, nur bei den Armen. In der That sind Matth. 6, 25—34 = Luc. 12, 22—31 die Sorgen der Armen um die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse, Nahrung und Kleidung, gemeint. Aber schon Luc. 10, 41 sind andere Sorgen als Hindernisse des rechten Hörens genannt und Luc. 21, 34 werden ganz allgemein *μερίμναι βιωτικαί,* d. h. Sorgen um Dinge dieses Lebens als seelengefährliche Beschwerung des Herzens gewertet. Was Jesus unter diesen Sorgen verstanden hat, zeigen die Entschuldigungen der Geladenen Luc. 14, 18 f. Es sind die Sorgen des Erwerbs- und Geschäftslebens, also derer, die »da reich werden wollen« (1. Tim. 6, 9). Von der Erfahrung aus, dass diejenigen, welche es sich zur Lebensaufgabe machten, durch Handelsgeschäfte ihre Güter über das notwendige Bedürfnis hinaus stetig zu mehren, also Geschäftsleute jeglicher Art für seine Botschaft, ja für jede religiöse Einwirkung gänzlich unempfänglich waren, hat Jesus die Regel gebildet: Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen (Matth. 6, 24. Luc. 16, 13). Und er hat diesen Ausspruch sicherlich nicht so sublim gemeint, wie moderne Ausleger ihn auszulegen belieben, sondern ganz konkret und bestimmt: Gelderwerb, als Selbstzweck betrieben, schliesst ernstliches religiöses Streben aus. Das hat er psychologisch begründet mit dem Satze: Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz (Matth. 6, 21. Luc. 12, 34), d. h, an das Gut, das man erstrebt, hängt sich das Interesse des Herzens. Durch das intensive Streben nach irdischen Gütern wird daher das Interesse, welches das ganze Herz für sich verlangt, das Interesse an den ewigen Schätzen, erstickt. In diesem Sinne hat Jesus das Schätzesammeln, d. h. das Reichwerdenwollen, ernstlich untersagt (Matth. 6, 19 f.). Dass aber diese

---

wie manche andere (z. B. Matth. 13, 24 ff. 31 ff.), sofern es zeigt, wie sehr die Erklärung des mangelnden Erfolges seiner Lehrthätigkeit als ein Problem auf der Seele Jesu gelegen hat.

Seelengefahr nicht nur für diejenigen, welche reich werden wollen, sondern auch für diejenigen, welche schon über einen gewissen Besitz verfügen, besteht, sofern sie erfahrungsgemäss immer mehr haben wollen und schon auf die Sicherung des Erworbenen viel Sorge und Mühe verwenden müssen, ergiebt sich von selbst.

So hat Jesus in dem grösseren Besitz und in dem Streben danach eine Belastung und Beschwerung des Herzens gesehen. Er hat es nicht ausgesprochen, wir müssen im Gegensatze dazu annehmen, dass er bei denen, deren Streben nicht über die Erarbeitung des notwendigen Lebensunterhalts hinausging, z. B. bei seinen galiläischen Kleinbauern die zur religiösen Aufnahmefähigkeit nötige geistige Freiheit gefunden hat, welche er bei den Geschäftsleuten und den Wohlhabenden vermisste.

Das will uns verwunderlich erscheinen. Wir sind geneigt, die geistige Empfänglichkeit für höhere Dinge durch ein gewisses Mass des Besitzes bedingt zu sehen, dagegen dem Armen, der hart um das tägliche Brot zu kämpfen hat, sie abzusprechen. Und unter den gegenwärtigen Kulturverhältnissen thun wir das unzweifelhaft mit Recht. Aber im Orient hatte der gemeine Mann bei den äusserst geringen Ansprüchen, die er an das äussere Leben stellte und bei der Leichtigkeit, mit der für gewöhnlich die notdürftigsten Lebensmittel zu beschaffen waren, viel freie Zeit. Und da das geistige Leben in Israel, wo es vorhanden war — selbstverständlich war die grosse Masse in dieser Beziehung ebenso stumpf wie sie es heute ist — in religiösem, also nicht discursivem, sondern intuitivem Denken verlief, für welches keine schulmässige Bildung nötig war, so hatte in Bezug auf geistige Höhe der Wohlhabende nicht den geringsten Vorzug vor dem Geringbesitzenden. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn Jesus in den geistig begabten Söhnen des niederen Volkes das Holz fand, aus dem er seine Jünger schnitzen konnte und die sociale Lage gerade der Geringbesitzenden für die in Bezug auf die religiöse Empfänglich-

keit günstigste hielt. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn er die Sorgen der Armen um die notwendigsten Lebensbedürfnisse auf religiösem Wege überwindbar erachtete (Matth. 6, 25—34), dagegen in den Sorgen um Vermehrung und Erhaltung grösseren Wohlstands fast unüberwindliche Hindernisse des religiösen Strebens erkannte. Wie sehr sein Wort von der ausschliessenden Wirkung des Mammonsdienstes auch unter unsern Kulturverhältnissen noch seine Wahrheit hat, lehrt ja jeder Blick in das Seelenleben eines echten grossstädtischen Kaufmanns: welch trauriges Manko an jedwedem höheren geistigen Interesse — um von dem höchsten, dem religiösen ganz zu schweigen — wird dort offenbar! Und nicht immer beruht das auf ursprünglicher gemeiner Anlage — nein, das rastlose Geschäftsleben selbst ist der Feind, der die Seele ertötet. Wahrlich, statt an den Worten Jesu vom Mammonsdienst und vom Schätzesammeln zu drehen und zu deuteln, wie es beliebte exegetische Manier ist, sollte man sich lieber in ihre psychologische Wahrheit vertiefen — das würde ihrem historischen Verständnis und ihrer praktischen Verwertung zugleich dienen.

2. Neben den »Sorgen« steht als zweite Seelengefahr der Betrug des Reichtums. Während der Besitz die erste Gefahr als Objekt des Strebens mit sich bringt, enthält er diese als Subjekt: Der Besitz ist es, der seinen Besitzer täuscht oder betrügt. Es ist dabei wesentlich an den ruhenden Reichtum gedacht. Das Gefühl der Sättigung und Befriedigung, welches er seinen Besitzern verleiht, gewährt denselben die Einbildung, etwas thatsächliches zu haben, während sie doch nichts haben. Und diese Einbildung ist der Grund, warum sie den wahren Trost der Seele und die ewigen Güter verachten. Daher wehe den armen Reichen, deren »Seelentrost« sobald dahin sein und deren Sattheit sich einst in furchtbaren Mangel verkehren wird! (Luc. 6, 24, 25a.). Das klassische Beispiel dieser betrügerischen Wirkung des Reichtums ist der reiche Kornbauer (Luc. 12, 16 ff.), dessen Land so reichlich getragen hatte, dass seine einzige Sorge

war, wie er seine Schätze unterbringen sollte, während er im Gefühle der Sicherheit des Lebens für viele Jahre die wahre Sicherung des Lebens thöricht vergass und noch in derselben Nacht durch einen jähen Tod seiner Thorheit überführt wurde.

Im Gegensatz zu der seelengefährlichen Sicherheit und Sattheit, welche der Reichtum betrügerischer Weise seinen Besitzern giebt, fand Jesus in der unsicheren, dem zeitweisen Mangel ausgesetzten Lage der Geringbesitzenden ein der religiösen Empfänglichkeit und dem religiösen Heilsstreben günstiges Moment. Er hat deshalb den Armen das Reich Gottes zugesprochen und ihnen als Trost für ihren zeitweisen Mangel ewige Sättigung verheissen (Luc. 6, 20. 21a.)

Während die erste Seelengefahr des Reichtums sonderlich den aktiven, thätigen Naturen droht, insofern er sie verführt, ihren Eifer an einen verkehrten Gegenstand des Strebens zu wenden, liegt die zweite Gefahr den trägen, passiven Naturen nahe, indem der Reichtum ihnen, die nur allzuleicht befriedigt sind, ein falsches Ruhekissen der Seele darbietet. Mit solcher Beobachtung dürfte Jesus nicht allein stehen, da sie noch immer zu machen ist, namentlich dort, wo der Mangel einer höheren Kultur die Bedürfnisse des Menschen wesentlich auf die Sicherung des leiblichen Lebens und der materiellen Genüsse einschränkt. In reichen Marschbauern und schnell reich gewordenen Rentiers wird man noch immer Gegenbilder jenes typischen Kornbauern finden, während dort, wo feinere Kultur und höhere Geistesbildung sich mit dem ruhenden Reichtum verbinden, sich in der Regel die Blasiertheit, das Gefühl der Übersättigung entwickelt, welches untüchtig angelegten Naturen zum Verderben wird, dagegen bei tüchtiger natürlicher Anlage der religiösen Empfänglichkeit und dem religiösen Streben günstig sein kann. Hierauf beruht es, wenn heute in Kreisen, in welchen mit dem Reichtum die Bildung sich vererbt, die Religion vielfach eine gute Stätte findet, während in den Kulturverhältnissen, die Jesus vorfand, von derartiger günstiger Wirkung des Reichtums nicht die Rede sein konnte.

So ist auch diese Seelengefahr des Reichtums, welche Jesus hervorgehoben hat, psychologisch aufs trefflichste begründet.

3. Schon in der Erzählung von dem reichen Kornbauer, der aus seinen gehäuften Vorräten die Aufforderung heraushört: »Seele, nun ruhe aus, iss, trink und sei vergnügt,« klingt die dritte Gefahr an:

Es ist seelengefährlich, wenn »die Herzen von Schwindel und Rausch beschweret werden« (Luc. 21, 34). Diese Gefahr liegt selbstverständlich um so näher, je mehr ein reicher Besitz den Besitzer wie von selbst auffordert, das nackte Geld in Lebensgenüsse umzusetzen. Ein Beispiel dieser Gefahr des Reichtums bieten der reiche Mann und seine fünf Brüder (Luc. 16, 19—31), welchen es eben um ihres grossen Besitzes willen ganz selbstverständlich war, in einem unbeschränkten Luxus- und Genussleben den einzigen Zweck ihres Daseins zu sehen, die deshalb vor lauter Lebensfreude den Ernst der Busse ganz von selbst vergassen. Darum wehe denen, die hier in Lebenslust lachen: einst werden sie klagen und heulen! Wehe den armen Reichen! (Luc. 6, 25 b). Wohl dagegen den Armen, welche der Ernst des Lebens dazu führt, die Güter zu ergreifen, deren man sich ewig erfreuen kann (Luc. 6, 21 b)!

Dass die reichen Lebemänner der Grossstädte die Ansicht Jesu von dieser Gefahr des Reichtums noch immer bestätigen, bedarf wohl nicht erst der Erwähnung.

Das sind die Gründe, auf welche Jesus die religiös-sittliche Wirkung des Reichtums, die er erfuhr, zurückgeführt hat. Sie beziehen sich sämtlich darauf, dass der Reichtum die religiöse Empfänglichkeit des Menschen unterbindet. Eben das ward Jesu in seiner verkündenden Wirksamkeit klar. Er sah, wie der grössere Besitz in jeder Beziehung, sei es als Objekt des Strebens, sei es als ruhender, auf alle Naturen, die aktiven sowohl als die passiven, die gleiche Wirkung übte, insofern er die Seelen für die Heilsbotschaft verschloss.

Wie weit Jesus auch auf die (vorchristlichen) sittlichen Wirkungen des Reichtums reflektirt hat, ist unsicher. Er scheint in dieser Beziehung nur das rohe Genussleben der Reichen seiner Zeit im Auge gehabt zu haben (Luc. 12, 19. 16, 19), welches er aber wieder vom religiösen Standpunkt aus, als Hindernis der Busse (Luc. 16, 27 ff. und die andern oben angeführten Stellen) gewertet hat.

Und die Erfahrnngen, die er mit seiner religiösen Verkündigung machte, genügten völlig, um ihn zu einem radikalen Gegner des Reichtums werden zu lassen. Je höher der Wert des religiösen Heilsguts vor seiner Seele stand (Marc. 8, 36 f.), desto entschiedener musste seine Gegnerschaft gegen diejenige Macht sein, welche Menschenseelen dieses Gutes verlustig gehen liess. Wenn er sogar solchen Beziehungen des Menschen, welche einen von ihm selbst anerkannten sittlichen Wert besassen, wie den Beziehungen zur Familie, sich schroff abweisend gegenübergestellt hat, sobald sie der Entscheidung für das ewige Heil hinderlich wurden, so konnte er um so weniger gegenüber einer Erscheinung der natürlichen Welt, der er keinerlei sittliche Bedeutung beizumessen wusste, wie dem Mammon, irgend welche Vermittelungen suchen, sondern musste notwendig ihr absoluter Gegner werden. Gerade die schroffe, absolut negierende Stellung Jesu zum Reichtum entspricht aufs genaueste seinem ganzen sonstigen Verhalten gegenüber den Dingen dieser Welt. Jeder Versuch der Milderung und Vermittelung, wie er in den Darstellungen des Lebens Jesu immer wieder gemacht worden ist, ist eine Verzeichnung dessen, dem da, wo es sich um das ewige Heil handelte, jedes Kompromiss fern lag und bei dem es mit seiner religiösen Sendung unmittelbar gegeben war, in reinster religiöser Form, d. h. absolut, paradox zu denken.

Und doch dürfen wir die absolut-gegensätzliche Stellung, die Jesus dem Reichtum gegenüber einnahm, nicht übertrieben zeichnen. Eben weil er denselben lediglich vom religiösen Standpunkt, vom Standpunkt des Seelenheils aus betrachtete, ist seine Stellung zum Reichtum wesentlich in der Sphäre des

religiösen Urteils, der Verurteilung desselben als einer widergöttlichen Macht (eines ἄδικον Luc. 16, 9. 11) verblieben. Seine faktischen Gegenwirkungen gegen den grossen Besitz haben sich unter Ausschluss jeglicher socialer Gedanken und Forderungen auf seelsorgerliche Einwirkungen auf diejenigen, welche seine Jünger waren oder werden wollten, beschränkt. In diesem Sinne hat er

1. seine Jünger aufs dringendste davor gewarnt, Schätze zu sammeln oder reich werden zu wollen (Matth. 6, 19—21. 24. cf., Luc. 12, 15),

2. hat er für solche, die in seine Nachfolge eintreten wollten, die Aufgabe etwa vorhandener Reichtümer als selbstverständliche Forderung angesehen. Diese Forderung ist allerdings nur in einem Falle wirklich praktisch geworden (Marc. 10, 17—27). Aber die Sache steht nicht so, als ob er nur in diesem besonderen Falle die völlige Aufgabe des Reichtums für nötig gehalten hätte. Vielmehr liegt dieser Forderung im besonderen Fall ein allgemeines Axiom zu Grunde; sie würde ohne die Annahme eines solchen (dass Reichtum und Jüngerschaft unverträgliche Dinge seien) eine unbegreifliche Härte darstellen. Dass die Forderung praktisch vereinzelt blieb, lag nicht an Jesu, sondern an der bösen Wirkung des Reichtums, welcher seine Besitzer überhaupt verhinderte, heilsverlangend zu Jesu zu kommen.

Also diese doppelte Forderung, einerseits des Verzichts auf Reichtum, wo er nicht vorhanden war, andererseits der Aufgabe desselben, wo er vorhanden war, beides als seelsorgerliche Aufforderung an heilverlangende Seelen herangebracht, ist die einzige Art, in der Jesu Gegnerschaft gegen den Reichtum praktisch geworden ist.

Dagegen fehlen bei ihm völlig sociale Gedanken und Forderungen inbetreff des irdischen Besitzes, d. h. allgemein gültige Normen für den Bestand und die Verwendung desselben, wie solche von socialen Propheten vor und nach ihm aufgestellt worden sind. In dieser Beziehung ist zu betonen, dass er

1. an eine anderweitige Verteilung des Besitzes nicht im entferntesten gedacht hat. Er hat vielmehr die vorgefundene als ein selbstverständliches Datum dieser Welt einfach hingenommen (Marc. 14, 7).

2. nicht den Besitz als solchen angetastet hat. Als Hindernis der religiösen Bethätigung hat er lediglich den grossen Besitz (den Reichtum) bekämpft. Von Gedanken daran, dass der Besitz an sich Sünde sei, von socialen Erwägungen über Privat- oder Gemeineigentum findet sich keine Spur. Zu derartigen Erwägungen hatte er als einzig vom Standpunkt der Religion aus Urteilender keinerlei Anlass, da er die Lage des gemeinen Mannes (d. h. einen geringen, die Lebensbedürfnisse notdürftig deckenden Besitz) als eine für die religiöse Bethätigung günstige, bezw. indifferente erkannte. Freilich ist es im Hinblick auf gewisse sonderbare Leute, welche Jesum bezw. das Christentum zu einem religiösen Garanten zeitweiliger Wirtschaftsformen machen möchten, nicht überflüssig, ausdrücklich festzustellen, dass Jesus andererseits ebensowenig den Besitz in der Form des Privateigentums irgendwo sanktioniert hat. Die Sache ist vielmehr die, dass ihm die Form des Besitzes als ein Datum der natürlichen Welt an sich völlig gleichgültig gewesen ist.*)

---

*) Hier dürfte der Ort sein, noch einmal klar zu stellen, in welchem Sinne Jesus »reich und arm« gegenübergestellt hat. Rogge hat hier wieder jene merkwürdige Ansicht vorgebracht (S. 32), dass zu Jesu Zeiten die Begriffe »fromm« und »arm« einerseits, »gottlos« und »reich« fast identisch gewesen seien. Aber der »schier unauflösliche Knäuel, zu welchem im Spätjudentum sociale und religiöse Anschauungen und Motive ineinander gewirrt sind« (S. 35) existiert meines Erachtens nur in den Köpfen der modernen Historiker. Wenn die Begriffe »arm« und »gerecht« in der spätjüdischen Litteratur zuweilen als parallel gebraucht werden, so folgt daraus noch nicht ihre Identität. Die Möglichkeit der Parallelisierung ergab sich ganz von selbst, wenn, wie es in der That der Fall war, die »Frömmigkeit«, d. h. die pharisäische Gesetzlichkeit und der beschränkte jüdische Fanatismus bei den ärmeren Kreisen im allgemeinen eine bessere Stätte fand als in den zu religiöser Laxheit (Sadducäismus) und Ausländerei geneigten reichen

3. Endlich hat Jesus auch für die Verwendung des Besitzes keine neuen Formen aufgestellt. Die hergebrachte fromme Verwendung des Besitzes, das Almosengeben, hat er im allgemeinen als religiös wertvoll beurteilt (Matth. 6, 4. Marc. 10, 21. Luc. 16, 9) und deshalb als selbstverständliche fromme Übung für seine Jünger beibehalten (Marc. 14, 5—7). Freilich hat er auch in diese alte Form einen neuen Geist eingegossen. Er hat nämlich a) das Almosengeben nur in dem Fall als religiös wertvoll beurteilen gelehrt, wenn es rein um Gottes Willen geschehe (Matth. 6, 2—4); b) den religiösen Wert desselben nicht nach dem abso-

Kreisen. Aber selbst den pharisäisch beeinflussten frommen Kreisen dürfen wir deshalb jenes merkwürdige Quidproquo, welches an die heute nicht selten anzutreffende Verwechselung der Begriffe »socialdemokratisch« und »gottlos« erinnert, nicht ohne strikte Beweise zumuten, geschweige denn Jesu. Es bedarf nicht der künstlichen Deutung der *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, welche Rogge S. 43 nach Kabisch (Theol. N. u. Kr. 1896 S. 195 ff.) bringt, um wenigstens Jesum von dieser Verwechselung zu entlasten. Mit der Annahme dieser Begriffsunklarheit bei Jesu wäre den Antithesen Luc. 6, 20—26 der Nerv des Gedankens ausgeschnitten, welcher eben darin besteht, dass hier Schein und Wirklichkeit, innere und äussere Lage (wenn man so sagen darf) in Gegensatz gestellt werden; woraus folgt, dass hier die Begriffe arm und reich einfach in ihrem äusserlichen, socialen Sinne genommen sind. Dagegen ist es keine Unterschiebung, wenn man annimmt, dass *πτωχός* nicht in allen Fällen eine bettelhafte Armut bezeichne. Vielmehr wird man annehmen dürfen, dass Jesus, besonders da, wo Reichtum und Armut einander gegenübergestellt sind, wie Luc. 6, 20, 24 oder an einer Stelle wie Matth. 11, 5 die dürftige Lage des gemeinen Mannes als Armut bezeichnet hat. Das entspricht durchaus der scharfen Gegenüberstellung der Begriffe, welche er überhaupt liebt, und der Annahme, die man mit Grund machen darf, dass in der galiläischen Landbevölkerung grösserer Wohlstand etwas verhältnismässig Seltenes wird gewesen sein. Ich meine daher, dass Jesus, wenn er den »Armen« das Himmelreich zugesprochen hat, dabei das Publikum vor Augen gehabt hat, bei welchem seine Evangeliumspredigt (Matth. 11, 5) vor allem Anklang fand, also die Kleinbauern, Handwerker, Fischer seiner galiläischen Heimat, während er bei den »Reichen« vor allem an die wohlhabenden Kreise grösserer Städte, besonders Jerusalems, die er für seine Predigt verschlossen fand, gedacht hat.

luten Wert der Gabe, sondern nach dem Verhältnis der Gabe zum Gesamtvermögen zu messen gelehrt (Marc. 12, 41—44); c) das Mass des Almosengebens ins ungemessene gesteigert. Seine Gerechtigkeit ist auch insofern besser als die der Pharisäer, als er nur in einer freudigen Weggabe alles Besitzes ohne Erwägung der Würdigkeit des Beschenkten (Luc. 6, 30), ohne Hoffnung des Wiederbekommens (6, 34 f.), ohne Rücksicht auf anderweitige Vergeltung (Luc. 14. 12—14) eine Nachbildung der vollkommenen Güte des himmlischen Vaters gesehen hat (Luc. 6, 35. Matth. 5, 45). So hat er sich, indem er der Wohlthätigkeit einen neuen Geist einhauchte, aber keine neue Form gab, auch in Bezug auf die Verwendung des Besitzes als religiösen, nicht als socialen Erneuerer gezeigt.

Mit diesen Ausführungen dürfte die Stellung Jesu zu Reich und Arm, bezw. zum Besitz ziemlich ganz umschrieben sein. Alles weitere, was man darüber gesagt hat, beruht teils auf unberechtigter Eintragung, teils auf berechtigter Ableitung aus allgemeinen Principien der Lehre Jesu. Letztere ist freilich, sobald es sich um die Anwendung der Lehre Jesu auf andere Zeit- und Kulturverhältnisse, als sie ihm vorgelegen haben, unentbehrlich. Aber im Interesse der geschichtlichen Wahrheit wird es geraten sein, derartige Ableitungen streng von dem historisch Ermittelten zu unterscheiden und sich davor zu hüten, Gedanken, welche modernen Ideen oder einer von der Christenheit bereits vollzogenen Verbindung christlicher und moderner Ideen entsprungen sind, in den Gedankenkreis Jesu einzutragen. Dass Derartiges gerade auf dem behandelten Gebiet vielfach geschehen ist, wird man nicht leugnen können.

Nicht in dieser Linie, sondern in derjenigen der historischen Hypothese, also eines erlaubten historischen Hülfsmittels, liegt es, wenn ich zum Schluss den Versuch mache, die Stellung Jesu zum Reichtum als eine geschichtlich gewordene zu begreifen. Dass ich eine gewisse Entwicklung in derselben annehme, ist schon im Vorstehenden angedeutet,

wenn ich das eine Hauptmotiv für die Gegnerschaft Jesu gegen den Reichtum in seiner seelsorgerlichen Erfahrung gefunden habe. Es handelt sich daher jetzt nur darum, diese Entwickelung noch schärfer herauszustellen und — mit aller Reserve — die hauptsächlichsten Aussprüche Jesu über Reich und Arm, bezw. den Besitz, in diese Entwicklung anzuordnen.

Es scheint mir undenkbar, dass Jesus seine Lehrthätigkeit mit jener scharfen, bewussten Gegnerschaft gegen den Reichtum, welche uns als ein Datum seines Lebens entgegengetreten ist, begonnen hat. Seine ursprüngliche Stellung zum Besitz wird lediglich jenem allgemeinen von dem Bewusstsein des absoluten Wertes des von ihm gebrachten Heilsguts ausgehenden Motiv entsprochen haben. Er selber ist der hervorragendste Vertreter derer gewesen, die, weil sie Gott anhangen, den Mammon verachten (Matth. 6, 24). In einem starken fröhlichen Idealismus, der seiner wahrlich nicht unwürdig ist, den wir vielmehr bei dem Bringer des Himmelreichs notwendig fordern müssen, hat er selber Heimat, Familie und Besitz (soweit er ihm eigen war) verlassen und für alle die, die mit und nach ihm mit Sturmesgewalt das Gottesreich herbeiführen wollten (Matth. 11, 12), dasselbe für selbstverständlich gehalten (Marc. 1, 18. 20). Und sein Idealismus täuschte sich nicht: er fand Leute, die alles verliessen, um des Reichs Gottes willen (Marc. 10, 28); er fand sogar aus wohlhabenden Kreisen etliche Frauen, welche mit Freuden ihr Vermögen in den Dienst seiner Sache stellten (Luc. 8, 2 f.). Und solches ward nicht als ein Opfer gefordert und dargebracht, wie später (Luc. 9, 57—62), nein, im Feuer der ersten Liebe, in der Freude über das gefundene Heil (Matth. 13, 44 f.) geschah es. Erst später, als sie sahen, wie schwer ein derartiger Abbruch der irdischen Beziehungen andern wurde, sind die Jünger auf den Gedanken gekommen, dass sie damit ein Opfer gebracht hätten, für das sie Lohn verlangen könnten (Marc. 10, 28 ff.).

Auch schon in dieser ersten Zeit wird Jesus von den irdischen Gütern geredet haben. Das höchste Gut, das er

brachte, legte die Vergleichung mit den gewöhnlich als Güter betrachteten Dingen unmittelbar nahe. Von vornherein wird er in der Volkspredigt auf die Wertlosigkeit und Vergänglichkeit der Erdengüter (Matth. 6, 19 ff.), im Jüngerkreise auf die kluge Verwendung der Erdenschätze, welche in ihrer verschwenderischen Weggabe bestehe (Luc. 16, 1—9, 6, 30. 38, cf. Luc. 14, 12—14, Matth. 20, 35), hingewiesen haben. Ich halte es sogar für sehr wahrscheinlich, dass Jesus in der Zeit der ersten Begeisterung Aussprüche gethan hat, wie Luc. 12, 33 a, nur freilich nicht in der nüchternen Form, in welche der Verfasser sie zusammengefasst hat, sondern in bildlicher Form, wie ich sie S. 73 zu rekonstruieren versucht habe. Alle derartige Forderungen sind, wenn vielleicht auch nicht zu Reichen gesprochen, so doch für sie mit bestimmt gewesen. Jesu Predigt ist in der ersten Zeit eine solche auch für die Reichen gewesen. Er hat geglaubt, dass, wo die Botschaft vom Heil in die Seele eines Begüterten fiel, auch bei solchen die Regel Matth. 13, 44 f. als eine selbstverständliche Platz greifen würde.

Jesus ist nicht der erste gewesen, dessen ursprünglicher Idealismus durch die harten Mächte der realen Wirklichkeit gestört ward. Wie er von dem Gedanken des Himmelreichsturmes (Matth. 11, 12) zu dem des leidenden und sterbenden Messias hat übergehen müssen, so ist ihm durch die Erfahrung der Besitz aus einer quantité négligeable zu einer klar erkannten feindlichen Macht geworden, wenn freilich auch sein Glaube, sofern er Gottesglaube war, durch solche Erfahrungen ebensowenig wankend geworden ist (Matth. 10, 27), wie durch die Erkenntnis der Leidensnotwendigkeit. Wie hierdurch, so wird die eigenartige Grösse Jesu dadurch gekenntzeichnet, dass der religiöse Idealismus, der ihn beseelte, ihn nicht gehindert hat, über die Ursachen des Misserfolges seiner Predigt nüchtern nachzudenken. Ergebnisse solches nüchternen Nachdenkens sind alle jene in diesem Sinne verwerteten Aussprüche; ihr Resultat die immer schärfer sich herausstellende Erkenntnis, dass unter

allen irdischen Beziehungen der grössere Besitz das allerstärkste Hindernis des Heilserwerbes sei.

Es scheint, als ob das Marc. 10, 17—27 berichtete Erlebnis für diese Entwickelung besonders bedeutungsvoll gewesen ist. 1. Das Bedeutungsvolle dieses Erlebnisses liegt zunächst darin, dass zum ersten Mal seit langer Zeit ein Reicher heilsverlangend Jesu in den Weg kam. Seit den erfreulichen Erfahrungen in der Anfangszeit (Matth. 13, 44 f., Luc. 8, 3) war das nicht mehr geschehen, und Jesus hatte längst alle Hoffnung auf Gewinnung der wohlhabenden Kreise des Volkes aufgegeben. *) Wenn da nun ein Mann, der die deutlichen Zeichen grossen Reichtums an sich trug, voll aufrichtigen Heilsverlangens an Jesum herankam, wie musste das die Seele Jesu bewegen! Es scheint mir einer der echtesten Züge zu sein, wenn Marcus berichtet, dass Jesus den Fragenden »lieb gewann« (v. 21 a). 2. Bei dem Bescheide, welchen Jesus dem Manne giebt (v. 21), liegt das Bedeutungsvolle nicht in der Forderung der Nachfolge — diese war selbstverständlich die einzige Garantie des Heils — auch nicht in der Forderung der Aufgabe des Besitzes — denn diese war, wenigstens soweit sie ein Verlassen des Besitzes bedeutete, mit der Nachfolge ohne weiteres gegeben — sondern darin, dass Jesus sich bei diesem nicht wie bei den ersten, die in seine Nachfolge treten, mit der Forderung des Verlassens begnügte, sondern die durch Verkauf und Weggabe des Erlöses zu vollziehende völlige, unwiederbringliche Wegschaffung des Besitzes als unumgängliche (*ἕν σε ὑστερεῖ*) Forderung stellte, immerhin sie versüssend durch die Aussicht auf den herrlichen Ersatz, der ihm für den weggegebenen Besitz winke. Dass Jesus diese Forderung zum ersten Mal offen aussprach, wird dadurch erwiesen, dass der Reiche nicht auf sie gefasst war (v. 22). Ihren Grund kann sie nur darin haben, dass Jesus vermöge seiner mittler-

*) Offenbar spielt die Erzählung in einer späteren Zeit (10, 1) und auf einem andern Boden als dem Galiläas.

weile gewonnenen Erfahrung den grösseren Besitz als so seelengefährlich erkannt hatte, dass hier die allgemeine Regel Marc. 9, 43 ff. Platz griff. 3. Dass der Reiche statt, wie Jesus doch wohl bei so starkem Heilsverlangen erwartet hatte, freudig zu dieser Forderung Ja zu sagen, verlegen von dannen ging, steigerte und verfestigte die schon vorhandene Erkenntnis Jesu von der Schädlichkeit des Reichtums aufs höchste. Je freudiger die Seele Jesu durch das endliche Kommen Eines aus der schmerzlich vermissten Klasse der Reichen bewegt worden war, um so furchtbarer war nun der Rückschlag, als auch dieser sich dennoch für das Reich Gottes verloren zeigte. Mit furchtbarer Klarheit erkannte Jesus in dieser Stunde die ganze dämonische Macht des Reichtums, der selbst heilverlangende Seelen so fest in seinen Fesseln hielt, dass sie, vor die ewige Entscheidung gestellt, sich nicht von ihm losreissen konnten. Die Gewalt, mit der die Erkenntnis Jesu durch die Seele fuhr, erklärt es, dass er, der bisher von den Gefahren des Reichtums nur andeutungsweise gesprochen hatte — anders wäre das Erschrecken der Jünger (v. 26) nicht begreiflich — nun mit voller Wucht und Schärfe die völlige Unvereinbarkeit von Reichtum und Seelenheil aussprach (v. 24). 4. Und insofern wird dieses Ereignis einen wirklichen Wendepunkt in der Verkündigung Jesu dargestellt haben. Nachdem jenes an Schärfe kaum zu überbietende Wort v. 24 ausgesprochen war, hinderte ihn nichts mehr, seinen Jüngern gegenüber offen und rückhaltslos seine Überzeugung von den eminent schädlichen Wirkungen des grossen Besitzes auszusprechen. Von nun an also ist die Predigt Jesu aus einer auch für die Reichen bestimmten zu einer solchen auch vom Reichtum geworden.

In diese letzte Entwickelungsstufe fallen meines Erachtens Aussprüche wie das scharfe »Entweder — Oder« Matth. 6, 24, welches für die Erwerber von Reichtümern dasselbe besagt wie Marc. 10, 24 für die Besitzer derselben. Erst jetzt wird Jesus Ausdrücke wie *ἀδικία* (Gottwidrigkeit) vom Mammon gebraucht haben (Luc. 16, 9 — das Gleichnis

selbst halte ich, wie bemerkt, für früher). Erst jetzt ist es für Jesum selbstverständlich gewesen, den Vertreter der Unbussfertigen und deshalb Verdammten unter den Reichen dieser Welt zu suchen (Luc. 16, 19—31). Die letzte Stufe seiner Aussprüche über den Reichtum stellen, wenn ich recht sehe, die Antithesen Luc. 6, 20—26 dar: nicht freundlich und versöhnend wie in der Mitte seiner Tage (Matth. 11, 25 f.), sondern in scharfen schneidenden Gegensätzen, in einer totalen Umkehrung der Werte kommt hier das Resultat seiner Lebenserfahrung zum Ausdruck. Glücklich preist er die Armen, Bedürftigen, Leidenden, Verhassten, d. h. diejenigen, unter denen sein Wort eine Stätte gefunden hatte. Ein Wehe ruft er über die Reichen, Satten, Glücklichen, Geehrten, d. h. diejenigen, die seine Predigt verachtet hatten. Deutlich steht bei der letzten Antithese das Kreuz in nächster Nähe.

So ist Jesus mit einem Verdammungsurteil über den Reichtum, mit einem Wehe über seine Besitzer von den Seinen geschieden. Das ist auf deren Stellung zum Besitz nicht ohne Wirkung geblieben. Kein Zweifel, dass der sog. Ebionitismus auf Impulse zurückgeht, die von Jesus ausgegangen sind. Mag nun in dieser Richtung manches verschoben worden sein: einen Vorteil hat dieselbe jedenfalls der Geschichte gebracht: sie hat uns ein Geschichtsdenkmal hinterlassen, welches die Stellung Jesu zum Besitz im wesentlichen rein und klar zum Ausdruck bringt: die Redenquelle, oder besser das judenchristliche Evangelium, welches der heidenchristliche autor ad Theophilum in sein grosses Werk aufgenommen hat. Was uns aber durch dieses Quellenwerk in getreuer Übereinstimmung mit dem andern Originalgeschichtswerk, dem Markusevangelium bezeugt wird, ist eine rein von religiösen Motiven ausgehende Beurteilung des Besitzes, welche inbezug auf ein bestimmtes sociales Datum, den Reichtum, zu einem kritischen, ja absolut negierenden Urteil gelangt ist.

Zum Schluss noch eine Frage, welche durch das kleine, aber sehr bedeutungsvolle Heft, welches in gewisser Weise

der Ausgangspunkt dieser Untersuchungen gewesen ist, in die Christenheit unserer Tage hineingeworfen ist. Ist Jesus wirklich »der grösste Volksmann« gewesen? Überhaupt ein Volksmann? Aus vollster Überzeugung beantworte ich diese Frage mit Nein. Volkmänner sind allezeit solche gewesen, welche entweder die Sache eines ganzen Volkes oder die einer bestimmten Volksschicht vertreten, also politische oder sociale Grössen. Jesus aber ist nichts dergleichen gewesen. Er hat vielmehr eine Sache vertreten, welche zu keiner Zeit das Interesse weder eines ganzen Volkes, noch einer bestimmten Volksschicht besessen hat, sondern stets eine Sache der »kleinen Herde«, der auserwählten, frommen, feinen Seelen gewesen ist: die wahrhaftige Religion. Hätte Jesus die Sachen vertreten, die das Interesse des »Volkes« beschäftigen, d. h. Brot und Macht, so wäre sein Ende nicht das Kreuz gewesen, wenigstens wäre es ihm dann nicht von den Vertretern einer religiösen Institution, sondern von denjenigen der politischen Macht aufgerichtet worden: wie so manche jüdische »Volksmänner« wäre er dann als Aufrührer von den Römern gekreuzigt worden. Aber nicht als solcher, sondern als angeblicher religiöser Frevler hat er den Tod gefunden (Marc. 14, 64).

Will man also Jesum einen »Volksmann« nennen, so kann man es höchstens in dem Sinne thun, dass er die allerunvolkstümlichste Sache in unerreicht volkstümlicher Weise dargestellt hat. Aber damit fällt er nicht unter die Kategorie eines Volksmannes, sondern unter die eines Volkspredigers. Nein, nicht ein Volksmann ist er gewesen und nicht die Sache des Volkes hat er vertreten, sondern ein höherer Titel gebührt ihm und eine höhere Sache hat er vertreten: Gottes Sache war seine Sache und ein Gottesmann, ja vielmehr der Gottesmensch ist er gewesen, der Bringer der wahrhaftigen Religion, der Mittler zwischen Gott und Menschen und eben deshalb der Mann für alle Zeiten und alle Völker.

ANHANG.

37 Sätze über die Stellung des Christen zur heutigen socialen Bewegung.

1.

Ist Jesu Vorbild und Lehre massgebend für die Gestaltung der christlichen Sittlichkeit, so hat sich diese, abgesehen von der persönlichen Heiligung, in erster Linie im Verkehr von Person zu Person auszuwirken.

2.

Soweit die »sociale Frage« ethische Probleme des persönlichen Verkehrs mit den Mitmenschen in sich schliesst, bietet demnach das Christentum massgebende Grundsätze für dieselbe dar. Die vornehmsten socialen Tugenden, welche man als specifisch christlich bezeichnen kann, sind 1. Barmherzigkeit im Sinne der Bereitwilligkeit zur Abhülfe aller, auch äusserlicher Nöte. 2. Achtung vor jedem menschlichen Individuum, auch wenn dasselbe social und kulturell auf noch so niedriger Stufe steht.

3.

Aber diese und ähnliche Grundsätze sind von jeher allen echten Jüngern Jesu eigen gewesen, und wenn man ihre Einwirkung auf die allgemeine sociale und kulturelle Entwicklung der vom Evangelium berührten Völker auch nicht zu hoch schätzen darf, so hat eine derartige Einwirkung doch unzweifelhaft stattgefunden. Immerhin ist zu sagen, dass die vielfach als social gerühmten christlichen Grundsätze der »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit«, wenn sie auch die

socialen Gegensätze im Verkehr von Person zu Person zu mildern geeignet sind, doch — weil rein religiös gemeint — inbezug auf die sociale Weiterentwickelung eher eine konservative als eine revolutionäre Tendenz haben.

4.

Soweit also das Christentum überhaupt sociale Tugenden erzeugt und soweit die Sittlichkeit der christlichen Individuen die allgemeine Sitte zu beeinflussen im Stande ist, ist das Christentum von jeher eine sociale Macht gewesen und ist es heute noch.

5.

Sofern dagegen die heutige sociale Bewegung — und das macht ihr Wesen aus — auf Herstellung neuer allgemeiner Rechtsnormen geht, hat sie mit dem Christentum an sich nichts zu thun, und es liegt im Interesse des Christentums sowohl wie der socialen Bewegung, zwischen christlicher Sittlichkeit und modernem Socialismus strengstens zu unterscheiden. Sie unterscheiden sich sowohl nach ihren Trägern (hier die christlichen Individuen, dort ganze politische Gemeinschaften) wie nach ihrem Gebiet (hier Reich Gottes, dort die Welt) wie nach ihrem Ziel (hier Seligkeit der Einzelnen, dort Hebung des Kulturstandes ganzer Volksgruppen).

6.

Daher sind alle christlich-socialen Theorieen, welche das Christentum und die heutige sociale Frage derart organisch miteinander verbinden, dass aus dem Christentum ein bestimmtes sociales Programm gewonnen wird, zu verwerfen.

7.

Zu verwerfen ist namentlich der Versuch, aus dem höchsten religiös-sittlichen Begriff des Christentums, dem des Reiches Gottes, Normen für die Gestaltung der socialen Dinge abzuleiten, da dieser Begriff alles andere eher als ein innerweltliches Kulturideal bedeutet.

8.

Ebenso ist es verwerflich, aus den einzelnen Vorschriften der christlichen Ethik ein sociales Programm zu konstruieren. Es ist namentlich zu betonen, dass das Christentum weder über die Verteilung der Güter (das Eigentum), noch über die weltliche Berufsarbeit, noch über die rechtlichen und politischen Formen des Gemeinschaftslebens irgendwelche allgemeingültige Vorschriften giebt. Es ist daher verwerflich, irgend eine, sei es die gegenwärtige, sei es eine vergangene, sei es eine zukünftige Gestaltung dieser Dinge mit dem Namen des Christentums zu decken oder als unchristlich zu bezeichnen.

9.

Unmöglich ist auch der Versuch, vom Grundsatz der christlichen Nächstenliebe aus ein allgemeines sociales Ideal zu konstruieren. Denn einerseits bietet die Matth. 7, 12 gegebene Norm der Nächstenliebe für die allgemeine Verteilung der Kulturgüter einen zu subjektiven Massstab, andererseits verbietet die Transcendenz und der absolute Wert des christlich-religiösen Heilsguts, in einem bestimmten Mass von Kulturgütern ein positives Gut zu erblicken; endlich würde vom Gesichtspunkt der Nächstenliebe aus eine sociale Ethik sich nur für die *besitzenden* Klassen konstruieren lassen, während es für die moderne sociale Bewegung darauf ankommt, das sociale Aufstreben der *Masse* mit den Normen christlicher Ethik zu erfassen.

10.

Das Richtige ist vielmehr die heutige sociale Bewegung als eine an sich vom Christentum unabhängige *weltliche* Kulturbewegung anzusehen. Die Frage ist daher nicht: welche socialen Ziele sind christliches Ideal? sondern: welche Ziele der heutigen socialen Bewegung sind von dem *christlichen* Staatsbürger zu billigen und zu erstreben und welche Mittel für deren Erreichung hat er anzuwenden?

11.

Diese Frage entscheidet sich im allgemeinen nach der Norm, welche Jesus uns für unser Verhalten zu den weltlichen Dingen und Ordnungen überhaupt gegeben hat, dass wir nämlich eine gleichgültige, abwehrende oder fördernde Stellung zu ihnen einzunehmen haben, je nachdem sie für die Entstehung und Bethätigung der christlich-sittlichen Einzelpersönlichkeit gleichgültig hinderlich oder förderlich sind.

12.

Insofern gerade die socialen Bedingungen, unter denen der Einzelne lebt, von grösstem Einfluss auf die Gestaltung des persönlichen Lebens, also auch auf die Entwicklung und Bethätigung religiös-sittlichen Lebens sind, sollten normalerweise die socialen Probleme in höherem Masse als irgend welche anderen weltlichen Interessen (nationale, wissenschaftliche, ästhetische) dem bewussten Christen am Herzen liegen.

13.

Da jedoch die Erkenntnis der Zusammenhänge, welche zwischen allgemeinen socialen Ordnungen und dem persönlichen Christenstand des Einzelnen bestehen, nicht als Wirkung des heiligen Geistes gelten kann, sondern dieser Welt angehört, da ferner ein wesentliches Stück der Nachfolge Jesu in einer kindlichen Einfalt des Gläubigen gegenüber den Dingen dieser Welt besteht, so ist der Christ nicht zu tadeln, der aus mangelnder Einsicht in jene Zusammenhänge oder aus hochfliegendem Idealismus oder kindlichem Optimismus sich um die heutige sociale Bewegung gar nicht kümmert, wenn er nur im Verhalten von Person zu Person die Gebote der specifisch christlichen Socialethik erfüllt.

14.

Da jedoch Jesus selber die Einsicht in jene Zusammenhänge bewährt hat, ist es eine vollkommenere Nachbildung seines Vorbilds, wenn ein Christ auch die heutige

sociale Bewegung unter diesem Gesichtspunkt ansieht und seine Einsicht praktisch bethätigt. Jedoch ist die Mitwirkung des Christen an den allgemeinen Bestrebungen der socialen Bewegung nur dann christlich-normal, wenn er für seine Person jene kindlich-einfältige Stellung zum eigenen Besitz einnimmt, welche das primäre Kennzeichen der Nachfolge Jesu ist.

15.

Die Pflicht des Christen, seine Einsicht in die Zusammenhänge, welche zwischen den allgemeinen Ordnungen und dem Christenstand des Einzelnen bestehen, praktisch zu bethätigen, ist abhängig von dem Masse, in welchem ihm Einfluss auf die öffentlichen Dinge möglich ist.

16.

Wie schon die christliche Nächstenliebe von sich aus den Blick des Christen auf die socialen Notstände einzelner Volksklassen richtet, so macht die Einsicht in den Zusammenhang zwischen wirtschaftlichen und religiös-sittlichen Notständen es vollends zur Christenpflicht, an der Beseitigung der betr. Notstände mitzuwirken.

17.

Insofern ist es als durchaus normal zu beurteilen, wenn die gemeinsame christliche Liebesthätigkeit (»Innere Mission«) vielfach eine sociale Färbung angenommen hat und die ersten Vertreter des »Christlichen Socialismus« aus den Kreisen der »Inneren Mission« hervorgegangen sind.

18.

Da jedoch die heutige sociale Bewegung, über die Beseitigung von socialen Notständen hinausgehend, ihr positives Ziel, welches man im allgemeinen als die immer stärkere Anteilnahme der grossen Masse an den Kulturgütern bezeichnen kann, in sich selbst hat und an Volksgruppen, welche nicht eigentlich Not leiden, ihre hauptsächlichen Träger findet,

so ist die Stellung des Christen zur socialen Frage mit der Verpflichtung zur Anteilnahme an der Abstellung von socialen Notständen noch nicht umschrieben.

19.

Die Frage, ob und wieweit der Christ an dieser positiven socialen Bewegung teilzunehmen hat, entscheidet sich danach, ob und wieweit die erstrebten socialen Ziele Zustände erhoffen lassen, welche der Entwickelung und Bethätigung christlich-sittlicher Persönlichkeiten günstig sind. An dieser Frage hängt das ganze Recht einer engeren Verbindung von Christentum und Socialismus, also des Begriffes »Christlicher Socialismus«. Wird die Frage verneint, so ist Christentum und Socialismus nur als Personalunion in einem christlichen Staatsbürger denkbar und berechtigt.

20.

Die Frage ist jedoch zu bejahen. Zunächst negativ in dem Sinne, dass der bisherige sociale Stand der grossen Masse der Entstehung christlicher Persönlichkeiten im allgemeinen nicht günstig ist. Einmal hat sich innerhalb der europäischen Kultnr die grosse Masse im allgemeinen noch wenig über das Niveau des Heerdenbewusstseins erhoben, während ein bewusstes Christenleben eine kräftige Individualität des Einzelnen als notwendige Naturgrundlage voraussetzt. Sodann liegen gerade in der heutigen Wirtschaftsordnung besondere Hindernisse für die Entstehung christlicher Persönlichkeiten (dahin gehören z. B. die starke Unsicherheit der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter, das zu enge Zusammenwohnen in den grösseren Städten u. a. Vgl. Uhlhorn, die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur socialen Frage der Gegenwart 1895, S. 7 ff.). — Aber auch positiv ist die Frage mit Ja zu beantworten, insofern die materielle Hebung der grossen Masse, welche das nächste Ziel der socialen Bewegung ist, eine geistige und sittliche Hebung derselben als Folge und Begleiterscheinung verheisst.

21.

Andererseits ist ein Zustand denkbar, wenn auch vielleicht nie möglich, in welchem über alle Glieder eines Volkes eine solche Fülle von Kulturgütern ausgeschüttet wäre, dass sie dem religiösen Verlangen und der sittlichen Bethätigung des Einzelnen hinderlich würde. In diesem Fall müsste das Christentum als kulturfeindliche Macht auftreten. Die Verbindung zwischen Christentum und socialem Fortschritt ist daher keine für alle Zeiten notwendige, sondern zeitlich (und örtlich) bedingt.

22.

Die positive Stellung des heutigen europäischen Christen zum socialen Fortschritt gleicht sich mit der konservativen Stellung Jesu zur Armut durch die Erwägung aus, dass das, was seiner Zeit für den Orient galt, darum nicht für die heutige europäische Kulturwelt gilt.

23.

Das ungünstige Urteil Jesu über den Reichtum behält auch unter den uns umgebenden Kulturverhältnissen im allgemeinen sein Recht. Doch erleidet es eine Abänderung in dem Sinne, dass 1. die Grenze, von welcher an der Besitz als übergross und deshalb schädlich zu beurteilen ist, sich nach oben hin verschoben hat, 2. die sittliche Kultur, insbesondere der Einfluss des Christentums, im Stande ist, die schädlichen Einflüsse übergrossen Besitzes auf die religiöse und sittliche Haltung des Einzelnen abzuschwächen. Im allgemeinen ist zu urteilen, dass die Seelengefahren, welche Jesus in dem Reichtum erkannte, unter den uns umgebenden Verhältnissen mindestens ebenso sehr in einer zu grossen Armut als in einem zu grossen Reichtum zu finden sind. Das christliche Interesse haftet daher sowohl an der Beseitigung der Armut als an der Beschränkung zu grosser Kapitalansammlung in Händen von Einzelnen — als religiöser Garant des individualistischen Kapitalismus ist das Christentum die denkbar untauglichste Religion.

24.

Das verwerfende Urteil Jesu über den Reichtum findet jedoch erst seine volle Anwendung, wenn wir nicht allein das Mass des Besitzes, sondern auch seine Erwerbung, mithin das ganze Erwerbsleben nach seiner Einwirkung auf die religiös-sittliche Haltung des Einzelnen untersuchen. Je tiefer solche Untersuchung eindringt und je höher die religiös-sittliche Aufgabe des Christen gefasst wird, um so mehr werden die Seelengefahren, welche nicht nur einzelne Berufsarten, sondern das ganze moderne Arbeits- und Erwerbsleben in sich bergen, hervortreten. Von hier aus ist es zwar nicht notwendig, aber erklärlich und berechtigt, wenn man vom Standpunkt des Christentums aus der Forderung einer gänzlichen Umänderung der Wirtschaftsformen im staatssocialistischen Sinne beistimmt, freilich muss der Christ die Voraussetzung machen, dass mit einer derartigen Bindung des Erwerbslebens eine desto grössere persönliche und sittliche Freiheit des Individuums Hand in Hand gehen kann. Ein Christ ist naturnotwendig in erster Linie Individualist, kann darum nur in zweiter Linie Socialist sein.

25.

Christlicher Socialismus unterscheidet sich von den verschiedenen Formen des weltlichen Socialismus nicht in seinen Zielen, sondern lediglich in seinen Motiven: Dieser erstrebt seine Ziele um ihrer selbst, bezw. um der Förderung irdischer Wohlfahrt willen, jener aber um des Reiches Gottes willen. Dass der christliche Socialismus letzthin nur das ewige Heil der Seelen im Auge hat, giebt ihm einerseits eine besondere Nüchternheit in der Wertung der verschiedenen Wirtschaftsformen, andererseits aber eine besondere Schwungkraft und einen besonderen Ernst.

26.

Wie die Ziele des Socialismus weltlicher Art sind, so können sie auch nur durch weltliche Mittel erreicht werden.

Das ist an sich für den Christen noch kein Grund, die Beteiligung an den Bestrebungen des Socialismus abzulehnen, da er als Glied der Welt in allen möglichen Beziehungen weltliche Mittel anzuwenden genötigt ist. Wohl aber ist für jeden ernsten Christen der Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige, ausgeschlossen, da ihm höher als das grösste weltliche Ziel die sittliche Reinheit seiner eigenen Person stehen soll (Marc. 8, 36). Infolgedessen hat sich der Christ zu fragen, ob alle Wege des socialen Fortschritts für ihn in gleicher Weise gangbar sind.

27.

Am wenigsten bedenklich sind in dieser Beziehung die der positiven Förderung bestimmter Berufsstände dienenden genossenschaftlichen und gewerkschaftlichen Bestrebungen.

28.

Unbedenklich ist es auch, wenn ein Christ in der Erkenntnis, dass in der sündigen Welt jeder Fortschritt durch Stoss und Gegenstoss erfolgt, mit Bewusstsein in den modernen Klassenkampf eintritt und in demselben für eine bestimmte Klasse Stellung nimmt. Eine bewusste Teilnahme an diesem Kampfe ist um so unbedenklicher, je geringer der Christ die Güter wertet, um die es sich in diesem Kampfe handelt, und je mehr er sich bemüht, diesen Kampf rein als Klassenkampf zu führen und jede persönliche Gehässigkeit gegen die Angehörigen der entgegenstehenden Klasse zu vermeiden.

29.

Bedenklicher ist der Weg des politischen Parteikampfes, und zwar wegen der schweren Gefahren, welche die aktive Teilnahme an der Parteipolitik für die sittliche Persönlichkeit, vor allem für den Wahrheitssinn, mit sich bringt.

30.

Da jedoch der politische Parteikampf ein Hauptmittel des socialen Fortschritts ist und der Christ alle ihm möglichen Mittel zur Verhinderung des Bösen und zur Förderung des Guten anwenden soll, so werden die im modernen Verfassungsstaat ihm gegebenen politischen Rechte von selbst zu politischen Pflichten.

31.

Doch wird ein ernster Christ sich im allgemeinen an der Ausübung seiner politischen Pflicht als Wähler genügen lassen und sich hüten, als politischer Führer in den Parteikampf einzutreten. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass unter besonderen Umständen und bei besonderer Begabung auch ein Jünger Jesu in einer politischen Führerrolle seinen besonderen Beruf erkennen kann. Er hat dann freilich zu bedenken, dass er mit dieser um so geringeren praktischen Erfolg haben wird, je ernster er es mit seiner persönlichen Heiligung nimmt.

32.

Welcher Partei sich ein Christ anzuschliessen hat, richtet sich nach seinem natürlichen Standort innerhalb der Gesellschaft, nach seiner an sich vom Christentum unabhängigen allgemeinen politischen Einsicht sowie insbesondere nach dem Grade, in welchem er von den Bestrebungen einer Partei eine Förderung (bezw. keine Hinderung) des Reiches Gottes auf Erden (d. h. der Entstehung und Bewahrung christlicher Persönlichkeiten) erwartet. Die Parteizugehörigkeit eines Christen ist also ganz individuell bedingt und unterliegt keinem allgemeinen christlichen Urteil. Dies gilt auch gegenüber der social-demokratischen Partei.

33.

Es ist erklärlich, wenn bewusste Christen von vornherein mehr zu solchen Parteien neigen, welche sich als Hüter positiven Christentums ausgeben, als zu solchen,

welche zu Religion und Christentum eine gegensätzliche Stellung einzunehmen scheinen. Andererseits aber ist im Interesse der Reinheit des Christentums eine immer weitere Verbreitung der Erkenntnis erwünscht, dass das Christentum mit seinen überweltlichen Zielen an sich mit irgend welchen weltlich-politischen Bestrebungen schlechterdings nichts zu thun hat, dass daher auch die Christenheit als solche sich nicht mit irgend einer politischen Partei identificieren darf. Eine Partei, welche Christentum und Parteipolitik vermischt, ist vom Standpunkte Jesu aus principiell ebenso verwerflich, wie eine solche, welche den Kampf wider das Christentum zu einem Punkte ihres Programms machen würde.

34.

Besteht somit die Möglichkeit, dass Jünger Jesu sich in den verschiedensten Parteilagen befinden, und jeder in seiner Weise dem socialen Fortschritt zu dienen sucht, so ist das Einzige und Beste, was die Christenheit als (ideale) Gemeinschaft (der Jünger Jesu) zur socialen Bewegung mitbringen kann, das Christentum selbst, als sittliche Norm für den Verkehr von Person zu Person, als Kraft zu socialen Thaten, als Trost in socialen Leiden.

35.

Die Kirche als Anstalt hat einzig und allein der Mehrung und Bewahrung christlicher Frömmigkeit und christlicher Sittlichkeit zu dienen. Sofern irgend eine sociale Massregel diese ihre Aufgabe zu unterstützen verheisst (was immer nur indirekt geschehen kann), hat die Kirche deutlich und ohne Scheu für dieselbe einzutreten. Ihre sociale Aufgabe ist jedoch viel mehr eine negative als eine positive (nicht Socialisierung, sondern Entsocialisierung), d. h. viel mehr als durch irgend eine positive sociale Massregel erfüllt in dem bestehenden socialen Kampfe die Kirche ihre Aufgabe dadurch, dass sie jede sociale (politische, nationale) Färbung immer mehr abstreift und sich ebenso frei über alle socialen Schichten

erhebt wie das Christentum selbst. (Gal. 3, 28). Der Schein, einer bestimmten socialen Klasse zu dienen oder Hüterin einer bestimmten Wirtschaftsform zu sein, hat die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe der Kirche mehr gehindert als die Unterlassung irgendwelcher positiven socialen Massregel. In der Verfassung und dem äusseren Gebahren der Kirche muss die geforderte Entsocialisierung darin hervortreten, dass immer entschiedener jede Bevorzugung bestimmter socialer Schichten vermieden wird, in der kirchlichen Verkündigung darin, dass das verkündigte Sittlichkeitsideal sich gleichermassen von jeder Vermischung mit vergangenen Kulturidealen reinigt wie von der Aufnahme moderner Kulturideale frei hält.

36.

Die beamteten Diener der Kirche haben in besonderer Reinheit das Vorbild des gänzlich unpolitischen Jesus nachzuahmen. Sociale Massnahmen in kleinem Kreise zu fördern steht dem Pastor wohl an, die specifischen socialen Tugenden des Christentums als einen Teil der persönlichen christlichen Sittlichkeit zu predigen ist seine Pflicht; ein politischer Pastor dagegen ist das ärgste Zerrbild des Heilands, der allein die Seelen suchte. Wohl aber ist eine klare Einsicht des Seelenhirten in die Zusammenhänge zwischen socialen Zuständen und persönlichem Christenstand für eine segensreiche Ausübung seines Amtes notwendig und daher bei seiner Ausbildung zu befördern.

37.

Die oberste Norm für das Verhalten aller Christen auch gegenüber der heutigen socialen Bewegung bilden die Weisungen des Meisters: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33) und wiederum: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nehme Schaden an seiner Seele? (Marc. 8, 36).

Inhaltsverzeichnis.

I. Teil.

II. Teil.

Anhang.



Verzeichnis
der ausführlicher behandelten synoptischen Stellen.

Marcus.

Matthäus.

Lucas.

